



Marcello Zanatta
Introduzione alla filosofia di Aristotele



BUR saggi
Biblioteca Universale



Marcello Zanatta
Introduzione alla filosofia di Aristotele



Gli uomini hanno incominciato a filosofare per il fatto di meravigliarsi.

— *Aristotele* (Metafisica i, 2)

Aristotele, “il maestro di color che sanno” come lo definisce Dante nell’*Inferno*, occupa da sempre una posizione centrale nella storia della filosofia e il suo pensiero ha costituito lungo i secoli e continua a costituire, nei consensi e nei dissensi, un termine essenziale di riferimento e confronto teoretico. In sede storiografica, gli studiosi ne hanno proposto ricostruzioni ancorate a criteri interpretativi differenti. Quella che qui si presenta (e che raccoglie oltre quarant’anni di ricerche del suo autore) si caratterizza per un approccio fortemente innovativo: propone un proprio percorso attraverso gli scritti aristotelici – analizzandoli in un ordine inedito e dando risalto a opere finora poco considerate – e smonta l’idea che a lungo si è avuta del pensiero dello Stagirita come di un “sistema”, mostrando invece quanto l’attenzione alla molteplicità del reale e del sapere abbia suggerito al filosofo una differenziazione negli usi della ragione. Si delinea così un quadro completo e nuovo, che mette in luce aspetti fino a un recente passato non individuati, quale l’importanza del metodo dialettico non solo nell’ambito della filosofia pratica, ma nella stessa indagine ontologica e fisica. Un’introduzione puntale che fa del rapporto diretto con i testi la propria linea guida e permette anche ai meno esperti di avvicinarsi al grande filosofo greco.

Marcello Zanatta (1948) è ordinario di Storia della filosofia antica presso l'Università della Calabria, dove tiene anche corsi di Storia della retorica classica. Specialista di Aristotele, ha curato l'edizione italiana di molte sue opere ed è autore di due monografie e oltre trenta saggi su questo pensatore. Si è occupato anche dello stoicismo antico e nuovo, nonché della retorica giudiziaria alle soglie dell'era romana.

BUR

rizzoli

Marcello Zanatta

Introduzione alla filosofia di Aristotele

BUR saggi
rizzoli

Proprietà letteraria riservata
©2010 RCS Libri S.p.A., Milano

ISBN 978-88-586-5567-2

Prima edizione digitale 2013 da edizione BUR Saggi aprile 2010

In copertina: Raffaello, Scuola di Atene (part.)
Vaticano, Stanza della segnatura
© Ted Spiegel/Corbis
Progetto grafico di Mucca Design

Per conoscere il mondo BUR visita il sito www.bur.eu

Quest'opera è protetta dalla Legge sul diritto d'autore.
È vietata ogni duplicazione, anche parziale, non autorizzata.

Avvertenza

Questa nuova edizione presenta, rispetto alla precedente (Torino 1997), una parte interamente nuova: il paragrafo sui *Parva naturalia*, che generosamente il dr. Roberto Grasso dell'Università di Edimburgo ha voluto appositamente redigere per il presente volume. Al dr. Grasso, mio allievo, mi lega una lunga collaborazione scientifica, a partire dalle due monografie su Aristotele che abbiamo firmato insieme (Milano 2003, Milano 2005) e al prezioso contributo da lui arrecato all'edizione italiana del *De anima* da me redatta (Roma 2006). Egli è uno specialista della psicologia aristotelica, in tutta l'ampiezza dei fenomeni che questa abbraccia. Ho perciò ritenuto opportuno affidare a lui, che ringrazio, le pagine sui sette trattati naturali, nella convinzione che avrebbe operato meglio di me.

La forma espositiva è stata modificata in molti punti, così che parecchie pagine sono state riscritte quasi *ex novo*. È stata aggiornata la bibliografia e sono stati corretti alcuni refusi.

Gli intendimenti di questa esposizione generale del pensiero dello Stagirita sono dichiarati nell'*Introduzione* e possono riassumersi nel rilievo secondo cui la filosofia di Aristotele impiega, nel suo articolarsi in analisi e riflessioni che spaziano sull'intero universo dello scibile, una pluralità di «modi della ragione». Tale convinzione, che sorreggeva la precedente esposizione globale del suo pensiero, nel corso dei tredici anni che la separano da questa si è andata in me rafforzando, tanto più fermamente quanto più a fondo e per più vasta ampiezza la redazione, nel frattempo, dell'edizione italiana di altre opere dello Stagirita mi ha permesso di penetrare nelle pieghe del suo ragionare.

Ho riflettuto a lungo sul rimprovero che implicitamente mi è stato rivolto di iniziare l'esposizione della filosofia dello Stagirita dalla metafisica e non dalla fisica. Ho riflettuto, ma alla fine ho preferito mantenere la medesima impostazione. Per alcune ragioni che mi sforzerò di chiarire. Una che muove da considerazioni di ordine storico-cronologico. Ponendomi da questo punto di vista non sono riuscito a trovare motivi convincenti per esporre «successivamente» dottrine di datazione assai pristina le quali hanno un indubbio spessore metafisico. Tali, per esempio, quella espressa dalla critica

delle teorie platonico-accademiche delle Idee e dei principi, nonché quella delle categorie, con la conseguente istituzione dell'originaria multivocità dell'ente. Si tratta, infatti, di dottrine che si collocano (fuor d'ogni dubbio le prime due, ma molto probabilmente – allo stato attuale degli studi – anche la terza) nel periodo accademico di Aristotele e che sono coeve e forse persino anteriori a quelle contenute nei libri più antichi della *Fisica*, il libro secondo *in primis*. La stessa dottrina dei motori immobili è, al tempo stesso, metafisica e antica.

Inoltre, non sono riuscito a vedere perché, se nella formazione del pensiero aristotelico la riflessione sull'essere non è seguita a quella sui principi del divenire e sugli enti di natura, ma semmai, per le ragioni testé indicate, l'ha preceduta o ne è stata coeva, l'esposizione della sua filosofia dovrebbe esigere che si faccia precedere questa a quella. Non sarà forse perché chi lo propone pur sempre sottintende che «la filosofia» di Aristotele è un corpo sistematico di dottrine, sicché nell'esposizione del «sistema» l'analisi della realtà sensibile deve precedere quella della realtà ultra-sensibile: metafisica, per l'appunto. Ma proprio l'idea di «sistema» è ciò che questo volume cerca di mostrare che, per il grande pensatore di Stagira, non è opportuno ipotizzare. Almeno previamente all'analisi storica delle sue teorie e come presupposto di essa.

Né sarebbe congruo opporre che lo stesso Aristotele afferma che nell'ordine della ricerca bisogna procedere dalle cose che sono più note per noi, ossia dalle realtà empiriche, verso quelle che sono più note per sé. Giacché, a ben vedere, la stessa ricerca sul sensibile è in realtà una ricerca sui principi «metafisici» degli enti sensibili, stante che indagare sugli enti di natura è indagare sulle cause e sui principi primi di tali enti, e una indagine sulle cause e sui principi primi è una indagine di ordine metafisico.

E poi, quella or ora richiamata è una regola metodologica che Aristotele ha dato al fine di effettuare correttamente «qualunque» ricerca: sia quelle intorno alle realtà fisiche che quelle intorno alle realtà metafisiche. Così, per esempio, la ricerca «metafisica» intorno alla sostanza e addirittura intorno alle sostanze immobili procede da ciò che è più noto per noi (la stessa dimostrazione dell'esistenza dei motori immobili prende le mosse dalla realtà, a noi più nota, perché visibilmente, ossia sensibilmente accertabile, del moto dei cieli) così come dall'esame delle realtà più note per noi procede l'indagine «fisica» sul principio del movimento o sul tempo. Ma allora, se il medesimo criterio metodologico vige sia nell'ambito della ricerca fisica che in quello della ricerca metafisica, perché l'esposizione della prima dovrebbe precedere l'esposizione della seconda? Un altro problema che non sono riuscito a risolvere, e anche per questo ho mantenuto questa impostazione.

Introduzione

Questa monografia su Aristotele, che raccoglie i risultati di una frequentazione ormai quasi quarantennale dei testi del grande filosofo greco, nasce dall'intento di presentare le sue dottrine in un quadro nel quale sia visibile la differenza dei procedimenti logici che ne hanno presieduto l'acquisizione e al tempo stesso il loro concorrere a delineare una figurazione organica del sapere e della realtà. Proprio questi due poli della differenza e in pari tempo dell'armonica composizione costituiscono come i capisaldi e, per così dire, i termini basilari intorno ai quali si è andata disponendo l'organizzazione della materia. In rapporto a essi l'esposizione del pensiero dello Stagirita ha trovato alla fine del lavoro il suo senso d'insieme e la sua cifra.

Alla luce delle acquisizioni della recente storiografia aristotelica, questi termini di riferimento paiono difficilmente eludibili. È possibile individuare con ampio margine di certezza la ragione e l'origine della loro plausibilità nella rivalutazione della dialettica, quale si è ufficialmente attestata a partire dal 1960, data del secondo Simposio dell'Aristotelian Society, dopo che una lunga tradizione l'aveva relegata a una sorta di logica minoritaria, basata sul verosimile e dunque incapace di fornire uno strumento metodico per le disamine filosofiche. Essa veniva allora contrapposta all'analitica, che definisce il metodo della scienza e come tale è adatta a far raggiungere il vero.

Così è avvenuto nelle esegesi sistematiche del pensiero di Aristotele, le quali, proprio per il loro interesse a presentarlo come articolazione compatta e unitaria di dottrine, potevano ben scorgere nell'analitica il metodo che sul piano formale ne garantisce l'unità dell'impianto, mentre la dialettica, che procede sulla base di opinioni, non di asseriti veri e primi per sé e di conseguenza si arresta al probabile, non è costitutivamente adatta a un simile compito. E così è avvenuto anche quando all'indirizzo sistematico è subentrato un orientamento precipuamente rivolto a sottolineare l'aspetto storico della filosofia dello Stagirita, ossia la sua formazione e il suo sviluppo, un orientamento che, già chiaramente presente nell'opera di Wilamowitz-Moellendorf, ha trovato negli studi improntati al metodo storico-genetico la sua espressione più cospicua. In essi – e indirettamente anche in quelli del loro iniziatore, Werner Jaeger, che

pur non si è mai occupato *ex professo* della logica aristotelica – la dialettica era in ogni caso fatta oggetto di considerazione filosofica perché legata agli scritti giovanili dello Stagirita, ai quali veniva giustamente riconosciuta una fondamentale importanza nella ricostruzione delle fasi del suo pensiero. Ma proprio per il fatto di esser legata a un momento evolutivamente destinato al superamento, essa era ben lungi dal ricevere il riconoscimento di una totale parità col metodo analitico.

Questo riconoscimento, allo stato attuale degli studi non è più revocabile in dubbio. Anzi, nei suoi contributi più profondi la critica è giunta a riconoscere non soltanto la necessità di svincolare il giudizio sul valore della dialettica dal confronto con l'analitica, ma a individuare nella dialettica il metodo proprio del discorso filosofico, mentre all'analitica compete di definire l'impianto della matematica e delle scienze fisiche nella loro fase «didattica», cioè espositiva. E proseguendo lungo questa linea si è messo in luce, da un lato, la rilevanza di questa disciplina nel momento euristico delle scienze medesime, soprattutto là dove si tratta di reperire i principi (Wieland), dall'altro la sua capacità di arrecare, proprio in virtù del carattere «peirastico», cioè critico ed esaminativo che essenzialmente le compete, un contributo in ordine allo stesso conoscere. E con ciò veniva espressamente sancito che non un solo metodo sta alla base delle analisi di Aristotele, ma metodi diversi, in conformità con i diversi ambiti del sapere e con differenti aspetti del suo attestarsi. E poiché ogni metodo è espressione di razionalità, con l'esito suddetto veniva conseguentemente anche in chiaro che in Aristotele sono operanti diversi modelli di ragione, in rapporto ai quali il sapere si delinea in una pluralità di forme.

Non va taciuto, peraltro, che il clima filosofico sviluppatosi sul piano mondiale in quest'ultima parte del secolo ha costituito una ricca fonte di stimoli perché gli studi aristotelici si indirizzassero nella suddetta direzione. Di fronte alla crisi della ragione scientifica, l'ermeneutica ha indicato in un sapere che attua, nel dialogo, la

fusione degli orizzonti e ha nella φρόνησις aristotelica il suo paradigma, un tipo di conoscenza, diversa da quella calcolante delle scienze, che non può essere coinvolta nella sfiducia che su di queste si è addensata: proprio quel dialogo che, basato sul confronto critico delle opinioni, rappresenta il luogo nel quale la dialettica dello Stagirita idealmente si ambienta. E ancora alla dialogicità si sono rivolti come al principio delle loro dottrine gli indirizzi della pragmatica della comunicazione e dell'etica del discorso, indirizzi che hanno anch'essi contribuito non poco a orientare l'attenzione su un diverso modo di rivolgersi ad Aristotele, così come vi hanno contribuito, da un lato il rinnovato interesse per la retorica (la scuola

della cosiddetta «nuova retorica»), dall'altro quelle correnti della «riabilitazione della filosofia pratica» che si sono rifatte alla filosofia politica dello Stagirita come a un esempio particolarmente significativo di esercizio critico della ragione in un ambito – la prassi – che non ha nulla in comune con quello della ragione scientifica.

Un primo intendimento di questo libro è esattamente quello di illustrare la molteplicità in Aristotele degli usi della ragione in rapporto alla costruzione di ciascun ambito del sapere, ossia ai diversi tipi di scienze. Una molteplicità che si giustifica per l'impegno di metodi propri d'indagine, in rapporto con i generi di realtà che si hanno a oggetto, di modo che la nozione stessa di ragione risulti sfaccettata e variegata e proprio per questo capace di intervenire, in forme e in modi diversi, nella comprensione di ambiti diversi dell'esistente.

Senonché l'accertamento della pluralità dei metodi d'investigazione scientifica impiegati da Aristotele aveva per effetto e per conseguenza immediata di infrangere quell'unità di metodo e sistema che si era scorta nella sua filosofia. In luogo di essa l'elaborazione teorica del pensatore ha assunto la fisionomia di una molteplicità di dottrine che intervengono, con procedimenti investigativi propri, in settori diversi del reale e che ne ricoprono pressoché la totalità degli ambiti: sia quello naturale, investigato negli aspetti fisici, psicologici e biologici, sia quello umano, fatto oggetto di indagini etiche, politiche ed economiche, sia quello degli enti trascendenti. Ma qui si apre un problema. In effetti, non soltanto ciascun gruppo di scienze procede con metodi propri, ma ogni scienza si costruisce sulla base di principi propri, come lo Stagirita espressamente teorizza negli *Analitici secondi*. Qui in particolare viene in chiaro l'impossibilità che i principi di una scienza trovino giustificazione in quelli di un'altra, gerarchicamente sovraordinata alla prima, giacché ciò comporterebbe quel «passaggio a un altro

genere (μετάβασις εἰς ἄλλο γένος)» che lo Stagirita vieta con assoluta perentorietà. Ma proprio nella subordinazione gerarchica delle scienze si attua il sistema del sapere. Di conseguenza, oltre che al predetto sgretolamento dell'unità di metodo e sistema, si assiste anche a quello della nozione stessa di sistema, in luogo della quale sembra così giustificarsi l'idea di una pluralità di discipline tra loro irrelate.

Intento del presente lavoro è di mostrare che, se di sistema a proposito di Aristotele non è più possibile parlare, non per questo le differenti forme del sapere restano scollegate tra loro in una pluralità dispersiva. Ben al contrario esse si configurano in una complessiva unità che non è però quella di un genere, bensì un'unità di relazione, conformemente a quella secondo cui si rapportano i diversi significati dell'essere. Questi infatti sono originariamente molteplici e non

inscrivibili in un significato universalissimo, del quale costituiscano le articolazioni specifiche, sì che l'essere stesso si configura come un omonimo; ma nondimeno verificano una certa convergenza di rapporto, dando luogo a quella che lo Stagirita chiama «omonimia in relazione all'uno (ὁμωνυμία πρὸς ἓν)».

Analogamente è per le scienze, le quali, come si diceva, indagano – ciascuna – un settore dell'essere. Se esse non si raccolgono in un sistema complessivo del sapere, a partire dai cui principi sia giustificata la totalità dell'esistente e si conosca l'intero scibile, non per questo tuttavia restano irrelate, ma ammettono un'unità di riferimento. E così la differenza si concilia con l'unità e, sul piano della struttura del sapere, la specificità epistemologica e metodologica delle sue forme non impedisce allo Stagirita di pervenire a una concezione unitaria e organica del reale. Si tratta di non scambiare tale unità e tale organicità con la costruzione di un sistema.

Il secondo intendimento di questo volume è di illustrare il configurarsi di una siffatta organizzazione del sapere e far emergere la figura di Aristotele come quella di un pensatore che, attento alle differenze non meno che alla specificità metodologica con cui investigarle, acquisisce al tempo stesso una cognizione complessiva e filosoficamente fondata del reale.

Se e in che misura l'uno e l'altro proposito abbiano avuto effettiva realizzazione, giudicherà chi legge. All'autore spetta il compito di illustrare i criteri con i quali il libro è stato redatto. Credo sia innanzitutto da precisare che l'orientamento complessivo della filosofia aristotelica che il volume fa emergere non è stato precostituito rispetto alle analisi, ma è scaturito come l'esito «naturale» dell'accertamento dei modi in cui Aristotele ha proceduto nella costruzione delle sue dottrine. Se, riflettendo sul lavoro svolto, l'autore ha mai una certezza, questa è che il fine del volume non ha in alcun momento predeterminato l'indagine, né è stato in alcuna circostanza presupposto a essa. Al contrario – e si chiarisce così un secondo criterio redazionale – il pensiero del filosofo è stato esposto attraverso un esame il più possibile minuzioso e completo dei suoi trattati, in costante riferimento ai testi, i cui luoghi vengano citati (con frequenza maggiore o minore, a seconda delle necessità), nel corso della stessa disamina.

Il carattere di esposizione complessiva della filosofia aristotelica che il libro si è proposto, anche in rapporto alla fisionomia della collana editoriale in cui esso compare, ha poi suggerito di limitare al massimo l'apparato delle note e, in generale, le questioni di erudizione, così da rendere la lettura il più scorrevole possibile. Ciò non significa che non sia stata tenuta presente la bibliografia critica: ce ne si è valsi di continuo; solo si è deciso di non discuterla

sistematicamente, ma di limitarsi – almeno nella maggior parte dei casi – a indicare le linee di fondo delle diverse esegesi, senza addentrarsi nel dettaglio delle ragioni addotte a sostegno. Particolare rilievo si è creduto di dover dare, nell'esposizione del pensiero aristotelico, a quei settori della sua filosofia, come la retorica, la poetica e la psicologia, che in altre opere di presentazione generale dell'Autore attualmente circolanti in Italia hanno uno spazio più ridotto rispetto a quello dedicato ad altre dottrine. Si è creduto di doverlo fare non soltanto per completezza di analisi, ma anche e soprattutto perché è parso di rinvenire anche in questi ambiti testimonianze eloquenti di usi specifici della ragione e di approcci metodologici rilevanti in ordine alla documentazione del modo di argomentare dello Stagirita.

Un vivo ringraziamento va a quanti, colleghi e amici, sono stati generosi di consigli nella ideazione e nella stesura del lavoro, in un paziente confronto delle loro interpretazioni con quelle qui proposte. Ma un ringraziamento del tutto particolare l'autore esprime al suo allievo Andrea Carbone, al quale si devono le pagine sul *De partibus animalium*. Carbone, che è studioso attento e documentato della biologia di Aristotele e ha curato una nuova edizione italiana dell'opera (BUR, Milano 2002), ha saputo adattare l'ampiezza della sua informazione alla linea di questo libro, offrendo un contributo che l'autore non sarebbe stato in grado di dare. Sentita riconoscenza l'autore esprime infine alla dott.ssa Annabella D'Atri che con pazienza e perizia ha collaborato alla revisione del dattiloscritto e delle prove stampa.

1. Il problema storiografico della biografia di Aristotele

Se è impossibile comprendere l'opera di qualsiasi filosofo senza tener conto della sua biografia, quest'affermazione vale in particolar modo per Aristotele. Alle ragioni generali che registrano l'importanza, quando si studia un pensatore, di sapere quale fu la sua formazione, quali l'ambiente in cui visse, le persone che frequentò, il tipo di vita che condusse e così via, nel caso di specie se ne aggiunge una – fondamentale – di ordine storiografico. Con l'introduzione negli studi aristotelici del metodo storico-genetico, ad opera di Werner Jaeger, che nel 1923 pubblicò una monografia destinata a rivoluzionare l'impostazione delle ricerche sul nostro filosofo, è impensabile ricostruirne il pensiero al di fuori del suo sviluppo storico.¹ Certo, per Jaeger sviluppo storico coincideva con evoluzione: disegnata lungo tre fasi, corrispondenti a tre periodi della vita di Aristotele (il soggiorno nell'Accademia, gli anni di viaggio e il periodo dell'insegnamento). Lungo di esse lo Stagirita sarebbe passato da un'adesione pressoché totale alla filosofia di Platone e in particolare alla dottrina delle Idee, a una revisione critica del platonismo, dapprima ancora dipendente da esso in alcune, basilari posizioni per concludere, da ultimo, al suo abbandono totale e all'elaborazione di un pensiero diametralmente opposto, caratterizzato da un massiccio interesse per le ricerche di ordine naturalistico e scientifico, coniugate con uno spirito fortemente speculativo.

È certamente questo dell'evoluzione, ossia del superamento, dell'abbandono e del mutamento di prospettiva nel passaggio da una fase all'altra, l'aspetto del metodo storicogenetico che è risultato inaccettabile e che di fatto è crollato su se stesso, attesa la diversità dei percorsi e persino la contraddittorietà tra loro delle linee evolutive tracciate sulla base di questa impostazione. Alcune di tali ricostruzioni, infatti, hanno diametralmente rovesciato il rapporto della filosofia «matura» di Aristotele con Platone, ipotizzando esattamente il contrario di quanto aveva supposto Jaeger, e cioè un percorso che da un'iniziale distacco dalle basilari posizioni platoniche

giunge alla fine a un sostanziale recupero di esse. Ciò pone in chiaro il carattere fortemente congetturale di queste ricostruzioni stesse, la cui più eclatante manifestazione di arbitrarietà è riscontrabile nell'esito davvero sconcertante di Josef Zürcher:² la stragrande maggioranza di quello che la tradizione ha ritenuto essere il *corpus* degli scritti aristotelici sarebbe in realtà opera di Teofrasto, mentre lo Stagirita non avrebbe mai realmente superato l'orizzonte del platonismo.

Ma, com'è stato molto opportunamente fatto osservare, se l'aspetto evolutivo del metodo storico-genetico ne costituisce la parte caduca e quasi una sua degenerazione, e dunque va rifiutato, non per questo è da respingere il metodo in quanto tale, che costituisce, all'opposto, un'acquisizione ineludibile della moderna storiografia aristotelica. Tant'è che, chi non ha saputo operare questa distinzione – sottile, perspicace, ma necessaria – ha poi finito per proporre una lettura di Aristotele così fortemente inarticolata da risultare persino monolitica.³ Altro, infatti, è il sistema – e un sistema, con certo margine di approssimazione, si può pur dire che sussiste in Aristotele –, altro la sua articolazione storica, in ordine alla quale il dato biografico è di rilevanza essenziale.

Ma la sua importanza s'attesta con uno spessore dottrinale forse ancor maggiore nelle prospettive storiografiche più recenti, consapevoli come sono del rilievo veramente primario che nello Stagirita assumono le differenze. Tale rilievo esse rimarcano con la messa in luce della distinzione in Aristotele tra sistema e metodo, nonché della pluralità dei metodi da lui impiegati nell'indagine dei diversi settori del sapere, con la conseguente rivalutazione della dialettica quale procedimento peculiare e principe della filosofia prima, oltreché delle scienze politiche, accanto a quello apodittico, proprio dell'esposizione sistematica delle filosofie seconde – ma non del loro momento euristico e più determinatamente costruttivo. Ebbene, lungo questo nuovo indirizzo di studi la connessione tra la vita e il pensiero di Aristotele s'accampa ineludibilmente proprio perché l'attenzione da essi rivolta a un siffatto sistema di differenze accentua la concretezza del pensiero che le indaga e il carattere storico della corrispondente ricerca speculativa. Del resto, per comprendere come la biografia interessi dal vivo la comprensione e l'esposizione di un pensiero filosofico come quello dello Stagirita basti pensare, a titolo d'esempio, al rapporto tra la positiva valutazione data da Aristotele della monarchia e il suo soggiorno alla corte macedone, al rapporto tra il brusco abbandono delle ricerche e dell'insegnamento nel Liceo e lo spirito di rivolta antimacedone che insorse nelle

πόλεις

greche dopo la prematura morte di Alessandro e che vide lo Stagirita direttamente coinvolto per via dell'amicizia con Antipatro, reggente di Macedonia, nonché l'accentuarsi dell'interesse di

Aristotele per le indagini biologiche in quel dodecennale periodo di lontananza da Atene e dall'Accademia, in luoghi siti in prossimità del mare e, per converso, l'elaborazione delle sue principali dottrine metafisiche e logiche (quella dei generi categoriali e del conseguente primato della sostanza individuale, dunque della multivocità dell'essere e del suo dirsi πρὸς ἕν, nonché l'intera topica, con la messa a punto del predetto metodo dialettico) durante la lunga permanenza nella scuola di Platone, in quel ricco fervore di indagini e di discussioni esistente in essa.

Ma per altro verso proprio la possibilità di conoscere la vita di Aristotele presenta problemi non indifferenti, data la relativa scarsità delle fonti e la dubbia attendibilità di alcune di esse.⁴

Quelle più sicure sono i documenti. Si tratta del *Testamento* (tramandato da Diogene Laerzio, V, 11-16 e nelle versioni arabe di al-Nadim, di al-Qifti e di Usaibia), la cui autenticità è ammessa da quasi tutti gli studiosi, e di due iscrizioni, che danno però notizie di scarso interesse: in una, trovata nel 1898 e pubblicata nello stesso anno da Homolle (test. 43 Düring), si dice che gli Amfizioni di Delfi lodano «Aristotele, figlio di Nicomaco, stagirita» per aver compilato, assieme con «Callistene, figlio di Damotimo, di Olinto», la lista dei vincitori dei giochi Pitici; nell'altra iscrizione, quella di Efeso, pubblicata da Heberdey nel 1902 (test. 13 b Düring), si informa della concessione dei privilegi della prossenia a «Nicanore, figlio di Aristotele di Stagira». Di una terza iscrizione, nella quale si dà notizia dell'onorificenza che Atene conferì ad Aristotele per essersi efficacemente adoperato a favore della città presso il re Filippo, possediamo soltanto il testo che il biografo arabo Usaibia ha riportato nella sua vita di Aristotele (18-19).

Molti dubbi sono stati invece sollevati circa l'autenticità di una raccolta di lettere attribuite allo Stagirita,⁵ che perciò non sono utilizzabili per una sicura informazione sulla sua vita.

Un'altra fonte è costituita poi da cinque componimenti in versi dello stesso Aristotele, tre dei quali ci sono stati tramandati per intero, mentre degli altri due possediamo soltanto l'inizio. Se in merito all'autenticità di questi scritti non sono mai state avanzate serie riserve, resta però che le notizie che essi ci offrono sono relativamente significative al fine di reperire dati biografici e hanno valore più di testimonianza morale che per le informazioni che apportano. Uno è l'*Inno a Ermia* (tramandato da Diogene Laerzio, V, 7, da Ateneo, XV, 696 a e da Didimo Calcentero, In *Demosth. com.*, 6, 18 ss.), un altro l'*Epigramma* per Ermia (tramandato da Diogene Laerzio, V, 8 e presente nell'*Anthologia palatina*, VII, 107), il terzo l'*Elegia a Eudemo* (tramandata da Olimpodoro, In *Platon. Gorgiam com.*, 41, 9). L'inizio di altre due poesie, e cioè un inno in esametri a un dio non nominato,

e un'elogia ad Artemide, sono riportati da Diogene Laerzio (V, 27), ai nn. 146 e 147 nel catalogo degli scritti di Aristotele.

Infine le biografie. La quantità di notizie che forniscono è vasta, ma molte di esse sono inattendibili e comunque tendenziose, in quanto ricavate dalla testimonianza di persone inclini o ad approvare incondizionatamente il filosofo, ed è il caso dei suoi discepoli o degli scrittori favorevoli all'indirizzo neoplatonizzante, o a diverso titolo animate da ostilità nei suoi confronti, come gli scolari di Isocrate, lo storico Timeo di Tauromenio, i filosofi megarici, pitagorici ed epicurei, o come Democare, a lui avverso per motivi politici.

La biografia più antica è quella di Diogene Laerzio (V, 1-35), che visse nel III sec. d.C., dunque quasi seicento anni dopo Aristotele, ma che utilizzò una vita di Aristotele scritta verso la fine del III sec. a.C., o da Aristone di Ceo, che fu scolarca del Peripato in quel periodo, come alcuni hanno sostenuto, oppure, secondo il parere di altri, da Ermippo, che visse nello stesso tempo e fu bibliotecario ad Alessandria. Comunque, Diogene Laerzio utilizzò la cronologia dello Stagiritico indicata nelle *Cronache* di Apollodoro, da lui espressamente menzionato, uno storico vissuto ad Atene nel II sec. a.C.

Altre biografie sono la *Vita Aristotelis Marciana* (conservata a Venezia nella Biblioteca Marciana e pubblicata da Rose nel 1861),⁶ la *Vita Vulgata* (pubblicata da Rose nel 1866), entrambe in greco, e la *Vita Latina* (edita anch'essa da Rose nel 1866), che è la traduzione di una biografia scritta in greco.⁷ Tutte e tre datano del V sec. d.C. Alla *Vita Marciana* si rifà la *Vita Lascaris*, che secondo alcuni è un estratto della prima, per altri invece ne costituisce una fonte.

Si hanno poi due vite in siriano, esse pure del V sec. d.C., e quattro vite in arabo (redatte da al-Nadim, al-Mubashir, al-Qifti e Usaibia), tutte del IX sec. d.C. Esse derivano da una fonte comune, costituita da una *Vita di Aristotele* scritta da un certo Tolomeo, soprannominato el-Garib, ossia «l'ignoto», «lo straniero», che anticamente veniva identificato in Tolomeo di Chenno, del I sec. d.C., ma che oggi si propende a individuare in un neoplatonico della scuola di Giamblico vissuto nel IV sec. d.C., il quale utilizzò, oltre ad altre fonti, anche la biografia di Ermippo.

2. Dalla nascita all'ingresso nell'Accademia

Sulla base delle suddette fonti, criticamente vagliate e comparate, gli studiosi hanno dunque ricostruito la vita di Aristotele. Tra le biografie, quella che giustamente è parsa offrire le garanzie di maggiore sicurezza è la vita di Diogene Laerzio, per la relativa vicinanza ad Aristotele delle fonti che utilizza, di modo che essa ha costituito e

continua a costituire la base più solida delle notizie che si possono avere sullo Stagirita.

Da essa e da altre fonti, prime tra tutte il testamento e l'iscrizione di Delfi, è ricavabile con sicurezza che Aristotele fu nativo di Stagira, l'odierna Stavro, città situata al nord della penisola Calcidica, che fu all'origine colonia di Calcide, come sostengono alcuni, o, secondo altri, di Anfros. A Stagira Aristotele possedeva una casa, che fu abbattuta al tempo della distruzione della città ad opera di Filippo, ma che il filosofo fece riedificare, ottenendo anzi dal re macedone la ricostruzione dell'intera *polis*.

Sulla data di nascita del filosofo una fonte discorda dalle altre, e a riguardo si è sollevata una questione. Secondo la cronologia di Apollodoro, riportata da Diogene Laerzio, Aristotele nacque nel primo anno della XCIX Olimpiade, ossia nel 384/383 a.C., ed entrò nell'Accademia all'età di diciassette anni, ossia nel 367/366, rimanendovi per vent'anni, fino alla morte di Platone, avvenuta 348/347. Ma queste date, che sono concordi con quelle delle altre fonti, vengono contraddette da un frammento del cosiddetto *Marmor Parium*, una cronaca greca di storia politica e culturale, scritta su marmo per usi didattici, donde il nome, che dai primordi della civiltà giunge sino al 264 a.C. In esso si afferma che lo Stagirita morì nel 321 a.C., all'età di cinquant'anni, per cui la data di nascita si colloca nel 371. Quanto al suo ingresso nell'Accademia, essendo avvenuto a diciassett'anni, daterebbe del 354. Di conseguenza, essendosene allontanato alla morte di Platone, ossia nel 348/347, vi sarebbe rimasto non vent'anni, bensì soltanto sette. Ma proprio l'inattendibilità di questa circostanza, che non è accolta da quasi nessuno studioso e che, oltre a essere incompatibile con le notizie di altre fonti,⁸ se fosse vera comporterebbe di ridisegnare i rapporti dello Stagirita con il maestro e il suo ambiente, stante l'impossibilità di comprendere la vivezza della sua partecipazione e la vastità, in così poco tempo, dei suoi interventi filosofici e letterari, fa ritenere non plausibile la cronologia del *Marmor Parium*.

Nessun dubbio invece per ciò che riguarda il padre, indicato nella persona di Nicomaco anche dall'iscrizione di Delfi, come s'è visto. Di lui le fonti tramandano che fu medico (lo storico Timeo [testt. 58c, 60ab Düring] attesta, in realtà con intento denigratorio, che a un certo punto Aristotele chiuse il suo ambulatorio ed Epicuro [testt. 58b, 59abc Düring] riferisce altrettanto, aggiungendo anche che per un certo tempo lo Stagirita esercitò la professione di farmacista), e che fu tenuto in grandissima considerazione dal re macedone Aminta, tanto da chiamarlo a corte, da Archelao stabilita a Pella, e averlo come amico. È dunque verisimile che anche Aristotele abbia soggiornato a Pella, iniziando così fin da giovanissimo ad avere rapporti con la

dinastia regia macedone. Tuttavia i suoi rapporti col padre non dovettero essere stati lunghi e intensi, dal momento che non lo menziona nel testamento, dove invece sono ricordati altri affini (la madre, il fratello Arimnesto, Prosseno, il suo tutore, il figlio di lui Nicanore, la madre di costui, che verosimilmente è da identificarsi in Arimnesta, sorella di Aristotele), probabilmente perché venne a mancare quando Aristotele era ancora in giovane età, come attestano le fonti biografiche.

Di lui, come accennato, si prese cura Prosseno, che lo portò nella sua casa di Atarneo.

Quanto alla madre, di nome Festide, era di Calcide, nell'isola Eubea, come pare confermato dal fatto che a Calcide Aristotele possedeva un'abitazione, con ogni verosimiglianza ereditata dalla genitrice, e nell'abitazione di Calcide, che il filosofo, come s'è detto, ottenne da Alessandro che fosse ricostruita, dopo la distruzione ad opera di Filippo, egli trascorse gli ultimi tempi della sua vita.

3. Il soggiorno nell'Accademia

Nel 367/366 a.C., come s'è detto, Aristotele entrò nell'Accademia. Nessuna biografia indica le ragioni che lo indussero a farvi ingresso e frequentarla, ma si può ragionevolmente congetturare che influirono sulla sua scelta la grande fama raggiunta da Platone e la presenza nella scuola di scienziati e filosofi assai rinomati, come Eudosso di Cnido. Un peso non irrilevante dovette avere poi la specifica vocazione dello Stagirita per la speculazione e la ricerca scientifica, cosicché è naturale che egli preferisse la formazione impartita nell'Accademia a quella di carattere retorico e letterario dell'altra grande scuola di Atene, antagonista di quella platonica: la scuola di Isocrate. In effetti nel tempo in cui lo Stagirita entrò a far parte dell'Accademia, in essa era in atto un processo di profondo rinnovamento che la stava trasformando da luogo di formazione etico-politica per i futuri governanti, secondo l'originario progetto per il quale era stata concepita e fondata da Platone, nel 388 a.C., in un centro di ricerca scientifica e di libera discussione filosofica, in qualche modo paragonabile a una moderna università. A questa trasformazione contribuì non poco il fallimento che chiaramente si stava realizzando di tale originario progetto. Un fallimento reso sempre più visibile dai ripetuti insuccessi di Platone nel cercare di dar vita a Siracusa, in Sicilia, presso la corte di Dionigi il vecchio, prima, e poi del figlio, successogli nel regno, a uno stato modellato sugli insegnamenti della *Repubblica*, ossia retto da un re filosofo. Essi dovettero rendere consapevoli i membri dell'Accademia, e

innanzitutto Platone, dell'irrealizzabilità di quel disegno, ingenerare in loro sfiducia circa la possibilità di un suo effettivo compimento, tanto che Platone stesso dopo il terzo, periglioso viaggio desistette da ogni ulteriore tentativo e si dedicò esclusivamente all'attività speculativa, che assunse un tenore più astratto di quella precedentemente svolta in ordine alle medesime tematiche politiche, come nelle *Leggi*, e si accentrò sul tentativo di dare una strutturazione di tipo matematico alle Idee, così da poterne reperire i principi. Risale inoltre a questo tempo, ossia dopo il 367 a.C., la composizione dei grandi «Dialoghi dialettici» (*Teeteto*, *Sofista*, *Politico*, *Parmenide*, *Filebo*), nonché quella del *Timeo* e delle *Leggi*.

Nel momento in cui Aristotele fece il suo ingresso nell'Accademia, Platone, assieme ad altri membri della scuola, tra i quali il nipote Speusippo, che gli succederà nella direzione di essa, e Senocrate, il secondo scolarca, era per la seconda volta in Sicilia, dove rimase fin verso il 364 a.C. Dunque lo Stagirita non lo incontrò subito all'inizio del suo soggiorno nell'Accademia, retta momentaneamente da Eudosso, ai cui insegnamenti si dovette pertanto la primissima formazione di Aristotele.

L'importanza di Eudosso nell'educazione del giovane filosofo fu decisiva, giacché ne influenzò il pensiero in maniera indelebile e permanente in campo astronomico: soprattutto per quanto riguarda la spiegazione del moto apparentemente irregolare dei pianeti, che il grande matematico aveva fornito chiamando in causa l'azione del movimento di più sfere su ciascun astro, sfere delle quali determinò il numero, secondo un computo ripreso e parzialmente modificato da Callippo, suo discepolo. Di questa dottrina lo Stagirita si servì in modo del tutto particolare nel cap. 8 di *Metaph.*, XII – il libro teologico –, come base per definire il numero dei motori immobili.

Un altro tema, di natura etica, questa volta, nel quale il pensiero di Eudosso esercitò un'influenza notevole su quello di Aristotele fu la natura del piacere. Eudosso lo faceva coincidere col bene, di contro alla posizione rigoristica e assolutamente antiedonista di Speusippo, che considerava sia il piacere che il dolore come mali e faceva risiedere il bene nell'assenza dell'uno e dell'altro. In *Eth.nic.*, X, 1-5, la concezione eudossiana del piacere non soltanto è ampiamente presente, ma costituisce la traccia sulla quale si sviluppa quella di Aristotele.

Questi non seguì mai Eudosso, invece, nel campo della sua speculazione metafisica, vale a dire nell'interpretazione che anch'egli aveva dato della dottrina platonica delle Idee, un'interpretazione che, nell'intento di «salvare i fenomeni», finiva per negarne la trascendenza.

Oltre a Eudosso e poi a Speusippo e a Senocrate, Aristotele

conobbe nell'Accademia anche Filippo di Opunte, che fu il quarto scolarca e pubblicò le *Leggi*, l'ultimo dialogo platonico, Eraclide Pontico, il quale diresse la scuola quando Platone nel 360 a.C. intraprese il terzo viaggio in Sicilia, nonché Corisco ed Erasto, due personaggi ai quali lo Stagirita si legò in modo del tutto particolare (il nome del primo s'incontra nelle sue opere come esempio addotto di frequente) e con i quali strinse rapporti ancor più stretti dopo la sua uscita dall'Accademia, come vedremo, nella piccola scuola fondata con loro ad Asso.

Va peraltro ricordato che Erasto e Corisco avevano aperto anche a Scepsi, loro patria, una comunità politica retta da filosofi, come attesta la *Lettera VII* di Platone.

Al figlio di Corisco, inoltre, che fu discepolo di Aristotele nel Liceo e poi del suo successore Teofrasto, questi affidò gli scritti aristotelici di scuola, da lui stesso precedentemente conservati, al tempo della morte, avvenuta nel 287 a.C.

È verisimile che nell'Accademia Aristotele abbia seguito il *curriculum* di formazione culturale descritto nella *Repubblica*, sicché al ritorno di Platone, nel 364 a.C., dal predetto secondo viaggio in Sicilia, egli aveva già terminato il primo ciclo di studi, di ordine matematico e, essendo esonerato dal corso di ginnastica in quanto straniero, dovette iniziare il previsto decennio di studi dialettici.

Della stima che Platone ebbe per Aristotele, come può evincersi dalla tradizione secondo cui lo avrebbe soprannominato «la mente» e, per converso, dal modo non soltanto rispettoso, ma anche emotivamente partecipato col quale Aristotele dichiara, in alcune circostanze in cui critica Platone, il proprio dispiacere di doverlo fare, ci si può ragionevolmente convincere che i rapporti tra il maestro e il discepolo dovevano essere ottimi, sia sotto il profilo scientifico che personale. Anzi, sotto questo secondo profilo si può ragionevolmente parlare di autentica devozione del discepolo nei riguardi del maestro, perpetratasi al di là dei dissensi dottrinali e mantenuta viva nel tempo. Persino molti anni dopo la morte di Platone. Lo si evince dell'*Elegia a Eudemo*, uno scritto in cui, com'è stato dimostrato (Düring), Aristotele narra di se stesso e dal quale traspare che questi, nel momento di entrare nell'Attica, dopo il soggiorno alla corte macedone, eresse un altare in onore di Platone e lo qualificò «uomo che ai malvagi non è neppure lecito lodare».

In un tale clima di fervide ricerche scientifiche e di accesi dibattiti filosofici Aristotele divenne uno dei membri più in vista dell'Accademia, tenendo egli stesso corsi d'insegnamento e partecipando attivamente alle discussioni e all'elaborazione dottrinale che in essa avevano luogo. Due è qui opportuno richiamarne: una relativa all'esistenza delle Idee, nella quale lo Stagirita diede il suo

contributo con il **Περὶ Ἰδεῶν**; e un secondo relativo alla cosiddetta dottrina dei principi, ossia, come illustreremo, alla teoria con la quale il tardo Platone, nell'intento di reperire i principi delle Idee, le identificava con i cosiddetti numeri ideali o Idee-numeri, così da individuare nei principi dei numeri quelli stessi delle Idee. Oltre che Platone, anche Senocrate elaborò una dottrina dei principi, con la quale proponeva una diversa sistemazione delle Idee, da lui ammesse, ma ridotte soltanto a quelle degli enti naturali, divisi in «per sé»

(καθ' αὐτό) e «relativi» **(πρός τι)** e identificate anche con i numeri matematici, oltre che con quelli ideali, in un quadro complessivo nel quale la realtà era concepita secondo un sistema di piani degradanti, fatti coincidere ciascuno con una divinità e costituiti rispettivamente dai numeri e dall'anima, dalle grandezze, dal cielo e dalle cose sensibili. Al contrario, Speusippo eliminò le Idee e ammise come uniche realtà soprasensibili i numeri e le grandezze geometriche, deducendo entrambi dall'Uno e dal Molteplice. In tal modo anch'egli concepiva la realtà come un insieme di piani degradanti: i numeri e le grandezze, l'anima del mondo e le cose sensibili, per ciascuno dei quali poneva una coppia di principi opposti, analoghi o simili tra loro – in uno scritto intitolato, per l'appunto, *I simili*. Quanto a Platone, espose la propria dottrina dei principi solo oralmente (si tratta delle cosiddette «dottrine non scritte»

[ἄγραφα δόγματα], sulle quali si è aperto un dibattito tra gli studiosi, le cui posizioni estreme sono, d'un lato, quella di Cherniss, che ne ha negato l'esistenza, ritenendo che si tratti di un equivoco dovuto ad Aristotele, dall'altro quella della «scuola di Tubinga e Milano» [Geiser, Krämer, Reale], per la quale esse sarebbero professate e testimoniate fin nei primi Dialoghi di Platone), nella famosa lezione sul bene della quale lo Stagirita ha redatto un resoconto in cui espone gli argomenti addotti dal maestro e li critica.

Al periodo accademico risalgono i cosiddetti scritti essoterici **(ἐξωτερικοὶ λόγοι)**, che letteralmente significa «scritti esterni», così indicati dallo stesso Aristotele, che usa questa formula molte volte – nove per l'esattezza, in cui vi fa riferimento, a noi non pervenuti, ma di cui possediamo soltanto alcune testimonianze degli autori che a diverso titolo ne hanno dato notizia, e vi appartengono le parti più antiche del corpo delle opere aristoteliche a noi giunte.

Queste sono costituite da singoli trattati **(λόγοι)** – probabilmente neppure destinati alla pubblicazione, ma redatti soltanto per un uso interno alla scuola – originariamente sparsi, cioè non collegati da alcun ordine editoriale. Chi li raccolse insieme e li ordinò nella disposizione in cui ci sono pervenute le opere aristoteliche fu

Andronico di Rodi (I sec. a.C.), bibliotecario ad Alessandria, il quale al fine di pubblicarli li adunò in unità complessive. L'organizzazione degli scritti dello Stagirita (i suoi scritti di scuola), così come li conosciamo, è dunque dovuta ad Andronico. Di essi ci occuperemo nei capitoli successivi.

Quanto alle opere essoteriche, occorre far presente che la loro collocazione al rango di scritti che presentano il «genuino» pensiero di Aristotele, e un pensiero che non ha minor valore di quello delle opere tramandate, corrisponde a uno degli esiti più cospicui e importanti della moderna storiografia aristotelica. Infatti, una lunga tradizione li aveva dapprima relegati a scritti non dello Stagirita, ma di pensatori del Peripato, che in essi avrebbero espresso opinioni altrui, comunque non sempre e non tutte riferibili ad Aristotele; poi a scritti sì del nostro filosofo, ma che conterrebbero un pensiero non scientifico e non rigoroso, gravitante nell'ambito della dialettica, ritenuta a sua volta inferiore alla scienza – l'unico discorso vero – perché basata su opinioni e quindi aperta soltanto al verisimile. Parallelamente, a partire da Aulo Gellio (I sec. a.C.), che contamina con notizie ricavate da alcune biografie aristoteliche certi dati ripresi da Andronico, essi sono stati contrapposti agli «scritti acroatici» o, come anche fu detto,

«acroamatici» (ἀκροατικά, da ἀκρόασις, ascolto), ossia alle predette opere di scuola. In queste ultime sarebbe esposto il contenuto delle lezioni tenute da Aristotele al mattino agli allievi del Liceo, laddove gli scritti essoterici esporrebbero il contenuto delle sue lezioni pomeridiane, rivolte a un uditorio più vasto e meno qualificato. Da qui poi Plutarco credette che le prime esponessero un pensiero «segreto», mentre i secondi un pensiero «pubblico» e divulgabile, perché meno impegnato.

Di fronte a questa situazione, prima Jaeger ha avvalorato gli scritti essoterici, ravvisando in essi i documenti dottrinali sui quali calibrare l'iniziale pensiero filosofico del Nostro e il suo successivo superamento, lungo la linea evolutiva predetta. Ma la rivalutazione più completa si ebbe quando si comprese che la dialettica, lungi dal rappresentare una sorta di logica inferiore rispetto a quella – apodittica – della scienza, è invece la logica del discorso filosofico nel suo farsi. Allora anche nelle opere essoteriche, che sono opere «dialettiche», si scorre un pensiero che non aveva più ragione di essere separato da quello espresso negli scritti «scientifici». Anzi, con Berti, la stessa nozione di «scritti essoterici» ha assunto una differente calibrazione semantica e dottrinale, dovendosi ritenere che vi «rientrano le opere pubblicate dallo stesso Aristotele, le quali [...] avevano forma dialogica e quindi un carattere non dimostrativo, ma dialettico e, anche se non erano dialoghi, come probabilmente non lo era il *Protreptico*, avevano un carattere piuttosto generale, cioè non

trattavano questioni circoscritte a una determinata scienza particolare».9

In questo capitolo ci occupiamo analiticamente di quattro scritti essoterici, ossia il *Grillo*, l'*Eudemo*, il *Protrettico* e il *Περὶ φιλοσοφίας*, rinviando al successivo capitolo l'indicazione dei contenuti del *Περὶ Ἰδεῶν* e, più sommariamente, del *Περὶ τ' ἀγαθοῦ*.

3.1. IL GRILLO

Il primo documento relativo all'attività filosofica di Aristotele nell'Accademia è il *Grillo*, un'opera redatta in un unico libro e in forma dialogica, sul chiaro modello dei dialoghi di Platone, la cui esistenza è attestata sia da Diogene Laerzio, che la incluse nell'elenco degli scritti aristotelici (V, 22), sia da Quintiliano, ma della quale non sono rimaste che poche testimonianze. Da esse tuttavia è possibile ricostruirne a grandi linee il contenuto.

Che trattasse di retorica lo comprova il titolo stesso: *Della retorica o Grillo* (*Περὶ ῥητορικῆς ἢ Γρύλλος*). Anche la data della sua composizione è determinabile con sufficiente esattezza e verosimiglianza. Essa fu scritta in occasione della morte di Grillo, il figlio di Senofonte, avvenuta nel 362 a.C., mentre combatteva nei reparti di cavalleria in uno scontro che precedette la battaglia di Mantinea. Da qui è logico credere che lo scritto aristotelico dati del periodo immediatamente successivo, ossia del 361 o 360 a.C. Del resto per questa morte furono composti molti elogi funebri dagli oratori del tempo, come osservò lo stesso Aristotele secondo un'altra testimonianza di Diogene Laerzio (II, 55 = fr. 1 Ross). Ma, com'è stato opportunamente rilevato, il suo intento era diametralmente opposto a quello di allinearsi a costoro nella celebrazione di Grillo; egli si proponeva invece di denunciare lo spirito e il carattere servile della loro retorica, intesa con quell'elogio a cattivarsi il favore del padre. Da qui è facile scorgere l'intenzione polemica di Aristotele nei riguardi di questo tipo degenerare di retorica, interamente basata sulla mozione degli affetti, quale si esplicava anche nelle commemorazioni di Grillo.

Dalla testimonianza di Quintiliano è desumibile che di essa lo Stagirita asserì che non è un'arte (*τέχνη*). Come immediatamente salta agli occhi, era questa la posizione sostenuta da Platone nel *Gorgia*, dove la retorica è presentata come contraffazione di un'arte, in quanto ne imita soltanto il procedimento, ma né conosce ciò di cui parla,10 né mira a far conseguire un bene, cosa a cui tendono, invece, le autentiche *τέχναι*, bensì esclusivamente a procurare piacere. Per questo è una «lusinga», un'«adulazione» (*κολακεία*). Essa

contraffà la giustizia, la quale, facendo scontare la pena al colpevole, ne emenda l'anima e dunque ne opera il bene. Al contrario la retorica, insegnando come eludere la condanna, lascia impunita la colpa, che è l'autentico male, e così, senza alcuna cura del vero e del giusto, ma soltanto del piacere, la rovina – al modo in cui, ancora relativamente all'anima, la sofistica è contraffazione della legislazione e, relativamente al corpo, la culinaria lo è della medicina e l'agghindarsi della ginnastica.¹¹

La posizione di Aristotele doveva con ogni probabilità essere del medesimo tenore. Essa si rivolgeva contro chi in quel tempo era il retore più illustre, Isocrate, peraltro avversario di Platone nel proporre, nella scuola che aveva istituito in Atene, un programma educativo-culturale, basato per l'appunto sulla retorica, che si poneva in antagonismo a quello, basato sulla filosofia, che si praticava nell'Accademia.

Da un'ulteriore testimonianza di Diogene Laerzio (II, 55) risulta che anche Isocrate, che da Quintiliano sappiamo essere stato allievo di Gorgia, anzi il suo allievo più valente, scrisse un elogio funebre di Grillo. È dunque inverosimile che Aristotele, nel muovere un attacco ai retori contemporanei in occasione della morte dell'illustre personaggio, non abbia polemizzato anche e innanzitutto con costui.

Che proprio e innanzitutto contro di lui si fosse rivolta la sua critica, risulta confermato anche dal fatto che, come si può ricavare da una notizia di Dionigi di Alicarnasso (*De Isocrate*, 18 = fr. 140 Rose), egli rinfacciò a Isocrate d'essere stato in precedenza logografo, ossia scrittore di discorsi giudiziari a pagamento, attività che certo non poteva esser considerata onorifica per un maestro di retorica. Questa polemica provocò la reazione dello stesso Isocrate, che rispose nell'*Antidosis*, e del suo scolaro Cefisodoro, il quale scrisse il *Contro Aristotele* e, sull'ultimo, specifico punto, oppose che la maggioranza dei retori aveva svolto attività di logografo. Quanto al maestro, i rotoli dei suoi discorsi giudiziari, acquisibili dietro compenso, non erano affatto molti, come tendenziosamente aveva detto Aristotele, ma assai pochi.

Da tutto questo è facile arguire che nel *Grillo* lo Stagirita non intese affatto celebrare l'uomo cui l'opera è intitolata, ma prendere occasione dai suoi elogi funebri per combattere una forma deteriore di retorica, che non usa «argomentazioni» per convincere, ma scatena sentimenti e passioni e dunque fa leva sulla parte irrazionale dell'anima, insomma una retorica opposta alla filosofia.

Ciò non significa che in quest'opera egli rigettasse ogni forma di tale disciplina: posizione che, se fosse vera, darebbe ragione a quanti, scorgendo nel pensiero dello Stagirita uno sviluppo in senso evolutivo, ne hanno sostenuto il successivo abbandono e superamento, stante che

nella *Retorica* egli affermerà che quest'arte è il risvolto (*ἀντίστροφος*) della dialettica e che rientra nella politica.¹² Ma poi anche alla fine delle *Confutazioni sofistiche* lo Stagirita, nel rivendicare a sé il merito d'aver fondato la dialettica come arte, vale a dire come conoscenza delle cause di certi effetti del discorso, primi tra tutti il confutare e il difendere le proprie tesi, fa presente che in precedenza la retorica – già da questo ben individuabile nel legame che la unisce alla dialettica – era stata praticata soltanto come mnemotecnica di schemi di discorso, senza alcuna conoscenza delle ragioni per cui un dato risultato veniva conseguito. Ma, contrariamente all'ipotesi evolutiva, la retorica alla quale nel *Grillo* Aristotele si oppone, che rifiuta e contro cui polemizza perché incapace di costituire la base di un programma educativo e di un autentico umanesimo, è quella che non è un'arte, né, di conseguenza, è sensibile e rispettosa del vero. Donde l'implicito avvaloramento anche qui, in piena coerenza con le posizioni del tardo *Rhetorica*, di una forma diversa di retorica, che persegua il convincimento sulla base della conoscenza sia del soggetto da persuadere, l'anima, sia del mezzo con cui persuaderlo, il discorso, e che pertanto ne distingua i diversi tipi e determini l'opportunità di usare l'uno o l'altro in rapporto all'anima da convincere. Una retorica che, inoltre, attenta alla verità, si proponga di esporla in modo convincente.

Proprio a una tale disciplina, del resto, Platone stesso aveva riconosciuto la qualifica di «arte» nel *Fedro*,¹³ un dialogo la cui datazione, determinabile nel 369 a.C., indica la vicinanza anche cronologica col *Grillo*. La retorica, infatti, dice il filosofo, ha alla base una scienza, identificata nella dialettica, intesa come il saper ricondurre a unità (*συναγωγή*) e dividere per specie (*διαίρεσις*).¹⁴

Nel *Grillo*, dunque, Aristotele prese ufficialmente posizione a favore dell'umanesimo scientifico-filosofico proprio del programma culturale dell'Accademia, di cui sostenne apertamente la difesa contro l'umanesimo retorico-letterario propugnato nella scuola di Isocrate.

In seguito alla pubblicazione di tale dialogo egli fu incaricato di tenere nell'Accademia un corso di retorica, i cui contenuti sono

individuabili forse nella *τεχνῶν συναγωγή*, un compendio dei trattati di questa disciplina a lui attribuito da Cicerone, Quintiliano e altri autori e che compare nei cataloghi dei suoi scritti (cfr. fr. 136-141 Rose), o anche, come alcuni sostengono, in una prima redazione della *Retorica*. Comunque sia, tale corso, secondo una datazione accettata da quasi tutti gli studiosi, si svolse intorno al 355 a.C.¹⁵ In esso, come si legge in una testimonianza del filosofo epicureo Filodemo di Gadara (*De rhetorica*, *Voll. rhet.*, II, 50, Sudhaus, coll.

XLVIII, 36 – LVIII, 45 = test. 131, 299-302 Düring), lo Stagirita avrebbe esordito con l'affermazione che «è turpe tacere e lasciar parlare Isocrate», proferita parafrasando un verso del *Filottete* di Euripide. Filodemo riferisce anche che le relative lezioni si sarebbero svolte al pomeriggio.

3.2. L'EUEDEMO

L'opera, scritta anch'essa in forma dialogica, nell'elenco di Diogene

Laerzio è riportata (al n. 13) col titolo Περὶ ψυχῆς: in essa infatti Aristotele prese spunto dalla morte di Eudemo, principe di Cipro, per disquisire sull'anima e provarne l'immortalità (cfr. anche Plutarco *Dion*, 22, 3 = fr. 1 Ross). In base a una testimonianza di Cicerone (*Div. ad Brut.*, I, 25, 53 = fr. 1 Ross) è possibile stabilire con sufficiente esattezza la data della sua composizione. Eudemo, che fu condiscipolo di Aristotele nell'Accademia e a lui legato da amicizia, morì nel 354 a.C., combattendo presso Siracusa nel corso della spedizione militare condotta da Dione contro Dionigi il Giovane. Risulta perciò altamente plausibile che lo scritto dati dal 353.

Dai frammenti rimastici pare che la prova dell'immortalità dell'anima non fosse affidata ad argomentazioni di ordine scientifico quanto piuttosto a motivi di ordine religioso, con i quali Aristotele mirava fondamentalmente a ingenerare la persuasione dell'immortalità più che a dimostrarla in senso vero e proprio, in linea del resto con la natura dell'opera, che doveva avere carattere consolatorio. Ciò si evince principalmente dal fr. 1, ricavato da una testimonianza di Elia (*In Arist. Cat.*, 114, 32), il quale riferisce che «nelle opere dialogiche [in realtà si tratta dell'*Eudemo*]» lo Stagirita inferiva l'immortalità dell'anima dal fatto che

tutti noi uomini per impulso della natura facciamo libagioni ai morti e giuriamo sul loro nome, mentre a chi non esiste assolutamente in nessun modo nessuno mai liba o giura nel suo nome.

È tuttavia da rilevare che, al di là dell'aspetto tecnico della prova, il sostrato speculativo dell'immortalità dell'anima, nel quale questa tesi si fonda come nel suo radicamento più significativo e peculiare, è la natura sostanziale e immateriale di essa, come presto vedremo.

Comunque, la grossa questione relativa al passo sopra riportato è se lo Stagirita abbia inteso asserire l'immortalità di tutta l'anima, di modo che la posizione qui sostenuta sarebbe stata poi superata nel *De anima*, dove egli afferma che è immortale soltanto l'intelletto attivo, oppure abbia limitato l'immortalità al solo νοῦς. Temistio (*In De an.*, 106, 29 – 107, 5 = fr. 2 Ross) ha asserito che questa seconda è la prospettiva di Aristotele, invocando peraltro la corrispondenza con gli argomenti del *Fedone*, al quale egli si ispira. La sua testimonianza è

stata contestata da Jaeger,¹⁶ il quale, ravvisando in essa un fraintendimento, ha ritenuto che lo Stagirita abbia qui attribuito l'immortalità a tutta l'anima. Ma quest'esegesi è stata giudicata insostenibile dalla critica più recente, la quale sullo specifico punto ha rivalutato Temistio.

Accanto all'immortalità dell'anima, Aristotele nell'*Eudemo* ha ammesso anche la sua preesistenza alla vita terrena. Secondo una testimonianza di Proclo (*In Rempubl.*, II, 349, 16-26 = fr. 5 Ross), anzi, egli ha indicato la causa del fatto che «l'anima, venendo qua di

lassù si dimentica delle visioni di là (τῶν ἐκεῖ θαυμάτων), mentre andando via di qui si ricorda lassù delle esperienze di qui (τῶν ἐνταῦθα θαυμάτων)», col ricorso alla posizione ancora platonica secondo cui la vita nel corpo è una malattia per l'anima, la quale, invece, nella liberazione da esso ritrova il suo stato di salute. Aristotele argomenta perciò che il passaggio dalla salute alla malattia fa dimenticare quanto si è appreso, persino leggere e scrivere, mentre quello dalla malattia alla salute non comporta un simile effetto.

In questa testimonianza e nell'espressione «le visioni di lassù» Jaeger ha scorto un riferimento alle Idee,¹⁷ della cui esistenza Aristotele nell'*Eudemo* sarebbe ancora sostenitore. Ma la tesi è del tutto congetturale, ossia arbitraria, potendosi al contrario riferire la suddetta espressione alle realtà trascendenti, in analogia con quella del *De caelo* («τὰ ἐκεῖ»), che non denota affatto le forme separate.

Quanto alla natura dell'anima, da una serie di passi posti a commento di *De an.*, I, 4, 470 b 27, dove Aristotele richiama la dottrina dell'anima-armonia, e costituenti il fr. 7 (Ross), si può ricavare che già nell'*Eudemo* lo Stagirita respingeva detta dottrina e concepiva l'anima come sostanza e come forma dell'animazione del corpo in cui si trova: una posizione che ne marca la continuità tanto con il *Fedone*, in cui pure la dottrina predetta viene rigettata, quanto con il *De anima*, dove le due tesi rappresentano altrettanti capisaldi della teoria psicologica.

In quanto poi forma di un corpo vivente, l'anima è inseparabile da esso per tutto il tempo in cui è vivente, come vien ribadito anche dal fr. 11 (Ross): consistendo la sua azione propria nel far vivere, né potendo vivere il corpo senza l'anima, nel vivente questo e quella sono costitutivamente congiunti; ma quando il corpo abbia cessato di vivere, l'anima non soltanto ne è separabile, ma, in quanto sostanza, deve continuare a sussistere separatamente.

Il tema della sua separabilità ritorna ancora nel predetto fr. 11 (Ross), dove si rappresenta la condizione di un re che, essendo rimasto

per molti giorni tra la vita e la morte, poté vedere cose del mondo invisibile e fare perciò profezie grazie a questo stato di separazione della sua anima.

Dal fr. 8 (Ross) risulta poi che all'anima Aristotele attribuì la capacità di conoscere tutte le forme, essendo così potenzialmente capace di accoglierle tutte in sé e perciò rivelandosi di natura immateriale. E dal fr. 10 (Ross) che essa è capace dell'intellezione (*νόησις*) degli intelligibili, la quale si attua con una sorta di lampeggiamento e consente contemporaneamente di toccarli e di vederli, come avviene nell'iniziazione misterica.

3.3. IL PROTRETTICO

Se dal *De ideis* e dal *De bono* l'intensità della partecipazione del giovane Aristotele alla vita culturale dell'Accademia, di cui egli era ormai diventato uno dei membri più autorevoli e importanti, emerge per l'aspetto di un fervidissimo impegno «all'interno» della scuola, in quella discussione e in quella revisione critica dei capisaldi dottrinali del platonismo che si svolsero nel suo seno, nel *Protreptico* essa s'attesta invece nella celebrazione «all'esterno» del suo programma filosofico, integralmente fatto proprio dallo Stagirita, che lo propone e lo diffonde. Sotto questo profilo il *Protreptico* s'allinea al *Grillo*, dal quale tuttavia si distingue, al di là dell'argomento, per un discorso che solo in alcuni passaggi (soprattutto nella prima parte del fr. 12) s'accende di toni veementi nella polemica e nell'attacco alla scuola rivale, in luogo dei quali pone innanzi, in maniera del tutto prioritaria e prevalente, l'esaltazione della filosofia.

Di quest'opera avremmo saputo ben poco se nel 1869 Bywater non avesse dimostrato (e il suo contributo, pur non esente da discussioni tra gli studiosi, non costituisse oggi un'acquisizione certa) che un ampio estratto di essa è contenuto nell'omonimo scritto di Giamblico (capp. V-XII Pistelli), che lo riproducesse.¹⁸ A questa scoperta è dovuta la possibilità di leggere una cospicua parte del *Protreptico* aristotelico.¹⁹

Sull'occasione e sulla data della sua stesura è possibile esprimersi con un ampio margine di attendibilità storica. Dalla notizia dello stoico Zenone (cfr. la nota n. 19) che fu scritto «per Temisone»

(*πρὸς Θεμισόνα*), principe di Cipro – o nel senso che fu a lui dedicato, o soltanto a lui indirizzato – e dalla circostanza che nativo di quest'isola era anche Eudemo, amico di Aristotele e suo condiscipolo nell'Accademia, come abbiamo visto, si è potuto ipotizzare che grazie a costui lo Stagirita ebbe modo di allacciare rapporti col principe cipriota e che il *Protreptico*, scritto per esortarlo alla filosofia, fu verosimilmente composto nel tempo immediatamente successivo alla morte di Eudemo, avvenuta nel 354 a.C., quando cioè era venuta

meno la sua mediazione per sollecitare e tener vivo l'interesse di Temisone per essa. Questa datazione risulta confermata anche muovendo da una diversa ipotesi storiografica, secondo cui il *Protreptico* sarebbe nato in quel clima d'intensi rapporti tra i circoli culturali di Atene e Cipro in atto nel periodo anteriore alla guerra contro i Persiani, che nell'inverno tra il 351 e il 350 a.C. coinvolse le città dell'isola, su una delle quali regnava per l'appunto Temisone; rapporti peraltro attestati dalle tre opere di carattere esortativo che Isocrate scrisse per Evagora e per il di lui figlio Nicole, principi di Salamina, in Cipro, posteriormente al 373 a.C., anno dell'ascesa al trono di quest'ultimo: e cioè *A Nicole*, *Nicole* ed *Evagora*. La stesura del *Protreptico*, con il quale Aristotele avrebbe inteso contrastare l'influenza della scuola isocratea e diffondere quello dell'Accademia, sarebbe pertanto avvenuta intorno al 351-350 a.C.

Tema di fondo dello scritto è che la filosofia merita d'essere coltivata, perché è desiderabile di per se stessa, ossia è intrinsecamente un valore, è utile alla vita e rende felici. Anzi, da essa non si può assolutamente prescindere, dal momento che, come si argomenta nel fr. 2 (Ross; A 3-6 Düring), nella versione in cui il ragionamento è stato tramandato dagli antichi commentatori, la sua necessità si attesta tanto se si riconosce che bisogna filosofare quanto se lo si nega, giacché in tal caso si deve mostrare perché non si deve filosofare, e questo è fare filosofia. Essa costituisce una situazione intrascendibile e come tale si afferma in entrambe le ipotesi, quindi anche sulla sua negazione, che così risulta confutata. Un argomento che fu ripreso e fatto proprio pure da Cicerone nell'*Hortensius* (Lact., *Inst.*, III, 16 = Cic., *Hort.*, fr. 12 = *Protr.*, fr. 2 Ross; C 6, 4 Düring), dove se ne servì con il medesimo intendimento esortativo.

Prima però di provare le tre tesi sopradette, pare – almeno dalla collocazione che è stata data al passo di Stobeo (III, 3, 25) e a quello del papiro di Ossirinco (IV, 666) che riportano l'argomento, raccolti da Ross come fr. 3 (= B 2-5 Düring) – che lo Stagirita, riprendendo il rapporto tra i beni esteriori e la filosofia già presente nella testimonianza di Zenone del fr. 1, abbia sottolineato l'inanità di chi abbia avuto in sorte detti beni, ma sia sprovvisto di quell'adeguata educazione che soltanto la filosofia può dare. Anzi, in questo caso il possesso di molte cose risulta persino dannoso, perché induce falsamente a credere che esse siano più importanti dei beni dell'anima, e tale convinzione rende spregevoli, al modo in cui è spregevole chi sia peggiore dei suoi servi. Chiara allusione al valore strumentale dei beni suddetti rispetto all'anima, che è tema indubbiamente platonico, ma anche dell'Aristotele delle opere tarde. Lo Stagirita ribadisce ulteriormente l'assunto e, dopo aver affermato che «la sovrabbondanza genera prepotenza e l'assenza d'educazione congiunta con molti mezzi

genera insania», sottolinea come la forza, la ricchezza, la bellezza e i beni siffatti non siano tali se non sono accompagnati dalla

φρόνησις, la quale «viene dall'imparare e dal cercare le cose di cui la filosofia ci ha fornito le capacità (**δυνάμεις**)». Donde la conclusione: «bisogna filosofare senza esitazione».

Il riferimento al valore strumentale delle cose concernenti il corpo, questa volta, e al danno che da esse pure deriva se mal usate, costituisce la premessa dalla quale – nel passo del cap. VI di Giamblico (37, 2-22) che, anche se non rappresenta l'inizio della parte del *Protreptico* aristotelico riportata dal dossografo, come pur è stato autorevolmente sostenuto, funge tuttavia da raccordo con essa e per questo è stato opportunamente raccolto da Ross come fr. 4 (= B 8-9 Düring) – si deduce la necessità di acquisire «quella scienza

(**ἐπιστήμη**) per mezzo della quale disporremo bene di tutte queste cose». Tale scienza, in tutta chiarezza, è la filosofia, che perciò va esercitata «se vogliamo governare rettamente lo stato e condurre vantaggiosamente la nostra vita» e che qui si attesta in una sostanziale equivalenza alla saggezza (**φρόνησις**) del precedente frammento. Proprio questa equivalenza della saggezza a una determinazione

conoscitiva, quale per l'appunto è la scienza (**ἐπιστήμη**), che per Aristotele riveste indubbiamente carattere teoretico, per un verso, e il rilievo, per un altro, della sua utilità imprescindibile nelle questioni della vita individuale e politica, sembrano comprovare già da questo frammento la valenza della saggezza stessa sia teoretica che pratica, conformemente a quella che essa aveva in Platone. Nell'Aristotele più tardo, invece, la sua sfera risulterà limitata al solo deliberare, essendo la virtù di quella «parte calcolativa» (**τὸ λογιστικόν**) dell'anima razionale che ha rapporto con la scelta e dunque con la prassi.²⁰

Infine nel fr. 5 (Ross; 31-40, 53-57 Düring) – ossia nella parte del par. VI di Giamblico che segue immediatamente (37, 22 – 41, 5) – lo Stagiritita mostra dapprima che il filosofare è possibile. Il relativo argomento fa leva sull'istanza secondo cui suo oggetto è ciò che è anteriore e ciò che è migliore, e tali realtà sono più conoscibili, rispettivamente, di ciò che è posteriore e di ciò che è peggiore: di ciò che è posteriore perché più di questo è causa, e la causa è più conoscibile dell'effetto; di ciò che è peggiore perché sono più definite e ordinate. Indi prova che il filosofare è vantaggioso, anzi è «la più vantaggiosa di tutte le cose», giacché la saggezza, nel cui esercizio consiste la filosofia, è il bene più grande, specifica cioè il meglio, come attesta il fatto stesso che secondo la saggezza procede la legge, la quale comanda, e il comando spetta a ciò che è migliore. Da ultimo

dimostra che filosofare è facile: ch , se si progredisce facilmente nelle arti che si esercitano per soddisfare necessit  pratiche, a maggior ragione sar  facile apprendere la filosofia, che non si pratica per derivarne un guadagno; inoltre, perch  il suo esercizio, anche se prolungato,   piacevole, non comporta fatica e non abbisogna n  di speciali strumenti, n  di luoghi appositi.

Nel riferimento alle «cose anteriori» e «migliori» Jaeger ha scorto un'allusione di Aristotele alla dottrina platonica delle Idee,²¹ alla quale lo Stagirita in questo dialogo avrebbe ancora aderito. Ma la critica pi  recente e agguerrita ha rifiutato quest'interpretazione, che, anzi,   parsa arbitraria e inutile, potendo benissimo ravvisarvi nei suddetti oggetti quelle cause e quei principi primi che lo Stagirita ha sempre affermato essere, in quanto anteriori, realt  pi  note e migliori.

3.3.1 *La filosofia   desiderabile di per se stessa*

Alla dimostrazione della prima delle tre grandi tesi, e cio  che la filosofia   desiderabile per se stessa, sono dedicati i parr. VII (frr. 6-7 Ross), VIII (fr. 9 Ross) e IX (frr. 11-12 Ross) dell'estratto di Giamblico.

Nel fr. 6, dopo aver posto che l'anima comanda sul corpo, il quale   comandato e «soggiace come uno strumento», e che la parte dell'anima dotata di ragione comanda sulla parte di essa che ne   priva, Aristotele fa presente che la virt  di ogni parte attua il suo bene, quindi che la virt  della parte migliore realizza il bene di tutto l'uomo. E poich  la parte migliore   quella che comanda, dunque quella dotata di ragione, nella sua virt  egli raggiunge il proprio bene. Inoltre, poich  ogni cosa raggiunge il suo bene nel realizzare quello che   il suo compito (* ργον*) proprio, non per accidente, ma per s , allora la virt  pi  alta sar  quella che maggiormente la rende capace di attuare tale compito.

Ora si tratta, innanzitutto, di determinare quale sia il compito proprio dell'uomo, indi di provare che la virt  suddetta consiste nella saggezza, vale a dire nell'esercizio della filosofia. Quanto al primo punto, lo Stagirita dimostra che la verit    il compito dell'uomo. Quanto al secondo, argomenta che questi conosce la verit , ossia realizza il suo compito, mediante la scienza (* πιστήμη*), che   la virt  della parte migliore dell'anima e coincide con la saggezza. Dunque, questa rappresenta l'abito che pone l'uomo in grado di compiere il suo * ργον*, e pertanto   l'abito migliore e pi  desiderabile.

La dimostrazione sarebbe cos  conclusa, ma Aristotele prosegue determinando che tipo di scienza sia la saggezza. Sulla base della distinzione tra scienze teoretiche e scienze poietiche o produttive, egli

esclude che s'annoveri tra queste seconde: se producesse, produrrebbe o qualche virtù particolare, ma questo è impossibile dal momento che il fine di ogni scienza poietica, ossia il prodotto, è sempre migliore della scienza che l'ha prodotto, mentre la saggezza è migliore di tutte le virtù particolari; oppure produrrebbe la virtù complessiva, ossia la felicità, ma anche questo è impossibile, giacché la felicità coincide con la saggezza, mentre il prodotto di nessuna scienza poietica coincide con questa scienza stessa (per esempio, la casa, che è il prodotto dell'edilizia o scienza del costruire, non coincide con questa). La saggezza è pertanto una scienza teoretica.

Nel fr. 7 Aristotele prova che il **φρόνησιν** è amato più d'ogni altra cosa dal fatto che il vivere stesso è amato per la possibilità che offre di conoscere (lo si ama, infatti, perché consente di sentire, che è una forma del conoscere e, fra le sensazioni, soprattutto per la vista, che è la sensazione migliore e offre dunque una conoscenza più elevata, quasi prossima a quella della scienza). Ora, la saggezza offre la conoscenza più alta (perché maggiormente domina il vero e fa conoscere di più).

Il medesimo assunto viene dimostrato nel fr. 9 con tre argomenti: uno, che fa leva sul fatto che la saggezza, essendo il contrario della demenza, che è cosa da fuggire più d'ogni altra, è massimamente da ricercare e da amare; il secondo, strutturato anch'esso sulla regola topica dei contrari, per il quale, se la morte si fugge per l'ignoto e l'oscuro che comporta, allora ciò che è noto, ossia la conoscenza, non può che essere amabile e, tra le conoscenze, quella che più rende noto, e tale è la saggezza; il terzo nel quale, distinta una saggezza atta al semplice vivere e un'altra che realizza il vivere felicemente, come questo è preferibile a quello, così lo è la relativa saggezza, consistente nella conoscenza della verità.

Nel fr. 11 l'eccellenza della saggezza viene argomentata sulla base del motivo che essa rappresenta il fine naturale per cui l'uomo è stato generato.

Si distinguono all'inizio le tre cause della generazione, dottrina che costituisce uno dei capisaldi di tutta la produzione aristotelica: a) l'intelligenza e l'arte, b) la natura e c) il caso. Si riconosce quindi che, mentre quest'ultimo non ammette alcuna finalità, essa è presente invece nella produzione dell'arte e, dal momento che l'arte imita la natura e le è pertanto inferiore, a maggior ragione è presente nella natura stessa. Ne deriva che gli esseri viventi, o tutti o i più pregevoli, annoverandosi tra le cose generate per natura, sono stati generati per un fine loro proprio. E questo vale massimamente per l'uomo, che degli esseri naturali è il più pregevole.

Si tratta allora di determinare quale sia il suo fine. A tale scopo si considera che nelle generazioni naturali il fine è ciò che giunge a

compimento per ultimo (il che significa: il fine, essendo la determinazione più perfetta, giacché è quella nella quale si attua il compimento di una cosa, riassume in un certo senso la perfezione di tutto ciò che vi tende, e dunque non può essere all'inizio). Di conseguenza, poiché delle due parti che costituiscono l'uomo, il corpo e l'anima, ossia le facoltà psichiche, queste si sviluppano dopo quello, tra esse va scorto il fine dell'uomo. Non soltanto, ma il fine della parte migliore viene dopo la generazione di questa parte stessa. Il che comporta che la saggezza, essendo la facoltà dell'anima che si sviluppa per ultima, costituisce il fine di quella parte dell'uomo, l'anima per l'appunto, in cui è riposto il suo fine. Insomma, il fine dell'uomo è l'anima, e il fine dell'anima è la saggezza. Essa è pertanto «il fine ultimo in vista del quale siamo nati».

Infine nel fr. 12 l'intrinseca bontà della filosofia viene argomentata dapprima sulla base della distinzione tra cose necessarie (tali sono quelle senza di cui è impossibile vivere, ma non sono amate per se stesse, bensì per ciò che vi deriva; esse costituiscono delle concause) e cose buone (le quali si amano per se stesse), e del ridicolo in cui inevitabilmente cade chi voglia ricercare in ogni cosa un'utilità diversa da quella cosa stessa, faccia cioè dell'utile il metro per valutare tutto: vi sono infatti certe realtà che non soggiacciono a questa misura. Indi, facendo riferimento alla condizione di coloro che vivono nelle mitiche isole dei beati: essi, non avendo bisogno di nulla, si dedicano al pensiero e alla contemplazione, e proprio per questo sono massimamente felici.

La prima parte dell'argomento, com'è stato opportunamente rilevato,²² ha un carattere fortemente polemico nei confronti di Isocrate. Questi nell'*Antidosis* (258-269), rispondendo con ogni verosimiglianza alle accuse del *Grillo*, aveva condannato il biasimo degli Eristi per l'utilità dei discorsi comuni, rilevando come esso fosse da costoro manifestato e proferito al solo fine di esaltare i loro discorsi. Nell'eristica Isocrate annoverava tutti i Socratici, pur distinguendo tra essi i Platonici, i quali disprezzano i discorsi utili, anche se ben conoscono il valore della retorica. Dichiarava inoltre il proprio consenso all'accusa d'inutilità mossa dai più a certi discorsi di astronomia, di geometria e di altre analoghe discipline e, soprattutto, disapprovava l'inutilizzabilità dell'educazione impartita nell'Accademia in ordine all'azione. Ebbene, il rilievo di Aristotele è, a sua volta, la risposta a un tale contrattacco.

3.3.2 La filosofia è utile per la vita

Alla dimostrazione della seconda delle tre tesi suddette, vale a dire che la filosofia è utile per la vita, è dedicato il cap. X dell'estratto di Giamblico, classificato come fr. 13 da Ross.

Già l'assunto in se stesso riveste un carattere polemico nei confronti di Isocrate, il quale in *Antidosis*, 270-274 aveva sostenuto l'impossibilità di una scienza (ἐπιστήμη) che insegni che cosa si deve e che cosa non si deve fare, e aveva asserito che i valori morali, come la temperanza e la giustizia, non sono procurati da alcun'arte (τέχνη), ma soltanto dal convincimento – generato dalla retorica – a seguire chi di fatto ne è fornito.

La risposta di Aristotele a queste tesi – che è facile ipotizzare che replicassero a loro volta a quelle del *Grillo* – si puntualizza soprattutto nell'ultima parte dell'argomentazione, dove egli rivendica la natura teoretica della filosofia («questa scienza») e assieme la sua capacità di far compiere molte cose conformi a essa, ossia di fornire un orientamento nelle azioni della vita.

Comunque l'argomentazione ruota intorno al raffronto tra la condizione di chi pratica un'arte, come la medicina o la ginnastica, e il politico, nella figura preminente del legislatore: dapprima calibrando il raffronto sull'aspetto per cui, mentre le prime concernono il corpo, il secondo ha a che fare con l'anima, che gli è superiore, sì da far valere che, se già le prime necessitano di conoscere la natura, a maggior ragione ne ha bisogno il secondo. Ebbene, tale conoscenza è data dalla filosofia, donde la sua utilità. Indi Aristotele fissa l'attenzione sul fatto che, come tali arti derivano «gli strumenti migliori» dalla natura, così il politico «deve avere talune norme tratte dalla natura in sé

(ἀπὸ τῆς φύσεως αὐτῆς)» per giudicare che cosa è giusto, che cosa è bello e che cosa è giovevole. La conoscenza di quelle norme e, di conseguenza, della «natura in sé», dalla quale esse sono ricavate, è, in tutta chiarezza, la filosofia. Anche sotto questo riguardo, dunque, essa si rivela della massima utilità per la vita.

Il riferimento alla «natura in sé» e, nel prosieguo dell'argomentazione, le affermazioni che in tutte le altre arti non si raggiunge la conoscenza derivando gli strumenti e i ragionamenti più esatti «dalle stesse realtà prime (ἀφ' αὐτῶν τῶν πρώτων),

bensì da quelle seconde o terze o più lontane ancora», mentre è proprio del filosofo, e di lui soltanto, «l'imitazione a partire dalle stesse realtà esatte (ἀφ' αὐτῶν τῶν ἀκριβῶν)», giacché «di esse egli è imitatore, non delle copie», hanno dato modo a Jaeger e a quanti hanno condiviso la sua ipotesi evolutiva di poter sostenere che anche in questa circostanza il *Protrettico* rivela l'adesione di Aristotele alle Idee, a esse, infatti, alluderebbero le espressioni summenzionate. Sennonché, ad un esame approfondito è parso che nessuno di tali riferimenti può dar adito a ritenere che Aristotele faccia riferimento alle Idee. In particolare, è stato fatto presente che la

«natura in sé» indica «la realtà più vera», ossia «il principio stesso dell'ordine naturale, che è anche ordine morale». ²³ Parimenti si è mostrato che l'espressione «le stesse realtà prime (αὐτὰ τὰ πρῶτα)» non può indicare le forme separate, perché αὐτό non ha il significato tecnico che Jaeger vi attribuisce per affermarlo. ²⁴ Ma soprattutto è stato fatto valere che il confronto non è tra le arti e la filosofia (le prime imitano copie, la seconda le realtà in sé, ossia le Idee), «bensì soltanto tra il grado imperfetto delle arti e la filosofia, che costituisce il grado perfetto della politica, ossia di un'arte». L'argomento prova allora che «tutte le arti nel loro grado perfetto hanno come oggetto d'intenzione la natura nei suoi aspetti più o meno elevati; nel loro grado imperfetto invece hanno tutte come oggetto della loro imitazione copie della natura, ossia realtà prodotte precedentemente dalle arti stesse». ²⁵ E così il preteso riferimento alle Idee non soltanto non ha più argomento per sussistere, ma, se si desse, costituirebbe addirittura un elemento di difficoltà nel lineare scandirsi del ragionamento di Aristotele.

Nel prosieguo del passo lo Stagirita deduce l'utilità della filosofia dall'impossibilità di stabilire una buona costituzione per una πόλις in base all'imitazione di quelle di altre πόλεις (per esempio, quelle di Sparta o di Creta). Al contrario, è indispensabile la conoscenza di ciò che è buono e di ciò che è bello. Una conoscenza – ancora una volta – che solamente la filosofia può dare.

Va rilevato come lo Stagirita non sostenga affatto che la determinazione di una buona costituzione non abbisogna dell'esame critico e del confronto con le costituzioni di altre città. Il che, oltre a essere smentito dall'operato stesso del filosofo, che compose una raccolta di costituzioni per educare Alessandro al buon governo, testimoniarebbe il rifiuto di quel metodo dialettico, chiaramente utilizzato nell'esame predetto, che è invece da lui espressamente propugnato come via che la ricerca politica ha da seguire. Quanto lo Stagirita esclude non è affatto l'importanza di un esame comparato, sibbene la «derivazione» di una costituzione da un'altra già esistente.

Merita infine d'essere sottolineato il rilievo, avanzato nel corso nell'argomento testé esposto, secondo cui «il filosofo vive con gli occhi fissi alla natura e a ciò che è divino». Con esso si testimonia che la conoscenza del filosofo non ha per oggetto soltanto l'ordine naturale, ma anche il suo principio.

3.3.3 La filosofia rende felici

La terza, grande tesi, e cioè che la filosofia rende felici, è affrontata nei capp. XI e XII dell'estratto di Giamblico, corrispondenti ai fr. 14 e 15 (Ross).

Nel primo di essi la tesi in oggetto viene raggiunta a conclusione di un complesso e articolato argomento, i cui momenti essenziali possono riassumersi come segue:

a) posto che il vivere si dice sia in potenza che in atto, lo Stagirita stabilisce che il suo senso più proprio è il secondo: sia perché l'atto ha una preminenza nell'indicare qualcosa (per esempio, quando si parla del vedere, s'intende innanzitutto e principalmente l'uso della vista, non il suo semplice possesso, ossia la mera capacità di vedere), sia perché è anteriore alla potenza.

b) In rapporto a quest'ultima istanza si precisa altresì un senso di «piuttosto» (*μᾶλλον*) che può esprimere sia superiorità quantitativa, sia, per l'appunto, anteriorità.

Gli studiosi hanno discusso se nella tesi sopraddeita sia riscontrabile quella teoria della potenza e dell'atto che, notoriamente, costituisce uno dei capisaldi della filosofia aristotelica. Ora, che essa qui s'affacci, è un dato di fatto. Si tratta però di vedere se sia presente nei medesimi termini in cui in *Metaph.*, IX, 1-3 scandisce uno dei significati dell'essere, ossia nella pienezza teoretica con la quale lo Stagirita parla di queste determinazioni. Al che non sembra che si possa rispondere affermativamente. In effetti, più che alla specificazione di uno dei molti sensi in cui si dice l'essere, la distinzione della potenza e dell'atto si riporta qui alla regola dialettica che prescrive di considerare in quanti modi può dirsi un termine. A questo rilievo si confanno gli esempi del vedere (già esaminato) e del sapere (esso significa sia il semplice possesso della scienza che il relativo esercizio). Parimenti si confà alla sopraddeita regola topica la

distinzione dei significati di «bene» (*ἀγαθόν*), detto della salute e delle cose salutari. La dottrina della potenza e dell'atto sembra pertanto annunciarsi nel *Protreptico*, attraverso una presenza in nuce; ma questo soltanto. Ché, nella sua pienezza teoretica non è ancora riscontrabile.

c) Se l'atto si connette all'uso, come s'è detto, mentre la potenza al semplice possesso, esso si esplica nel modo più pieno, specifica cioè un uso in un senso più proprio, quando l'uso stesso è retto: giacché questo garantisce la presenza dello scopo e della conformità alla natura.

d) Se dunque il vivere in senso proprio si dice secondo l'atto e secondo il retto uso, posto che ciò che vivifica è l'anima, la quale nell'uomo ha come sua facoltà più elevata il pensiero, ne consegue che «vive nel senso più alto del termine colui che pensa esattamente, e vive in misura maggiore di ogni altro colui che più d'ogni altro è nel vero». Ma pensare ed essere nel vero sono dimensioni della filosofia, cosicché nel suo esercizio risiede il vivere nel senso più proprio.

e) Ma l'attività perfetta e libera ha in se stessa piacere. Pertanto «l'attività contemplativa è tra tutte quella massimamente piacevole». E lo è non nel senso che, mentre viene esercitata, capita che si provi piacere, il quale verrebbe così ad aggiungersi all'esercizio della contemplazione, ovvero alla filosofia, ma nel senso che l'esercizio stesso del conoscere è piacere, in quanto, come s'è detto, è atto perfetto e libero, e questo, come tale, è piacevole.

Infine nel fr. 15 la capacità della filosofia di rendere felici viene argomentata a partire dalla considerazione che la felicità può

consistere a) o nella sapienza (φρόνησις), b) o nella virtù (ἀρετή), c) o nel piacere (τὸ μάλιστα χαίρειν), d) o in tutte e tre queste cose. Ebbene, ognuna di queste possibilità porta al

filosofare. Ché, a) se la felicità consiste nella φρόνησις, allora appartiene ai filosofi, giacché sono costoro a esercitarla. b) Se consiste nella virtù, dal momento che questa è la cosa più alta, risiede in ciò

che vi è di più elevato, e questo è la φρόνησις; essa appartiene dunque ai filosofi. c) Se consiste nel piacere, dal momento che la

φρόνησις, è la cosa più piacevole, risiederà in essa e, di nuovo, apparterrà ai filosofi. d) Se infine consiste in tutte e tre le cose, essa

coincide allora col φρονεῖν e come tale non può che appartenere ai filosofi.

3.4 IL «DE PHILOSOPHIA»

L'opera essoterica probabilmente più impegnata dal punto di vista

dottrinale è il *De philosophia* (Περὶ φιλοσοφίας), uno scritto in forma dialogica riportato da tutti i cataloghi delle opere aristoteliche, che lo indicano in tre libri, e citato almeno due volte dallo stesso Stagirita (*De an.*, I, 2, 404 b 19; *Phys.*, II, 2, 194 a 36).

Sulla sua datazione è impossibile essere precisi. Con la maggior parte degli studiosi è possibile però collocarlo nel tempo finale del soggiorno di Aristotele nell'Accademia, a motivo della maturità dottrinale che in esso testimonia, con i conti già fatti rispetto alla dottrina platonica delle Idee e dei principi, anzi, come si vedrà nel corso dell'esame, riprendendo le critiche già elaborate nel *De ideis* e nel *De bono*, e con un pieno possesso del metodo dialettico, impiegato nelle disanime di tutti e tre i libri. Il termine *ante quem* può essere fissato nel 357 a.C., anno in cui con ogni verosimiglianza fu composto il *De ideis*, nel tempo cioè immediatamente successivo al ritorno di Platone dal disastroso, terzo viaggio in Sicilia e alla composizione del *Timeo*, avvenuta in corrispondenza di questa circostanza e databile intorno al 360: un dialogo la cui dottrina teologica è ampiamente presente nel terzo libro del nostro scritto. Il termine *post quem* è invece

l'uscita di Aristotele dall'Accademia, ossia il 347.

3.4.1 I significati della sapienza

Nel primo libro Aristotele conduce una disamina sul concetto di sapienza (σοφία).

Come attesta il fr. 5 (Ross) del *Protrettico* (Iambl., *Protr.*, 6, pp. 37, 22 – 41, 5 Pistelli), questa, nell'accezione datale dagli Accademici e fatta propria dallo Stagirita, si connette alla filosofia secondo il seguente rapporto: la filosofia è «acquisto e uso della sapienza

(κτῆσις τε καὶ χρῆσις τῆς σοφίας)». ²⁶ È chiaro pertanto che, determinando in che cosa consiste quest'ultima, Aristotele determina quale sia l'oggetto della prima.

Si delinea così il piano dell'opera: poiché, come ci accingiamo a vedere, la sapienza è conoscenza dei principi primi, il compito della filosofia consiste innanzitutto nel raggiungerne l'acquisizione, ossia nel definire quali sono. L'indagine sulla sapienza non arriva, infatti, a quest'esito, sibbene a quello, più generale, secondo cui essa ha a che fare con ciò che è primo.

A questo risultato Aristotele perviene esaminando a chi è stata attribuita la qualifica di sapiente (σοφός), e perché, ossia per aver parlato di che cosa gli è stata attribuita. Che certi personaggi siano «sapienti» corrisponde pertanto a un'opinione autorevolmente attestata, vale a dire a quello che nelle parole iniziali dei *Topici* è detto

essere un ἐνδοξον e che, in quanto tale, non viene messa in discussione, ma se ne prende atto e la si acquisisce come dato di partenza al fine di esaminare, per l'appunto, «perché» si sono ritenuti «sapienti» certi uomini.

Già da questi rilievi risulta chiaro che l'indagine ha un andamento dialettico, giacché muove da «opinioni notevoli» e argomenta a partire da esse. Come vedremo, l'impiego del metodo dialettico prosegue anche negli altri libri, quando cioè, appurato che la sapienza concerne ciò che è primo, vale a dire i principi, Aristotele procede a determinare quali essi siano: lo farà discutendo la dottrina dei principi professata da Platone e poi confrontandosi col suo pensiero su quello che è l'attributo fondamentale del principio, ossia l'essere divino: indagando innanzitutto in quanti sensi si dice la divinità, ovvero quali enti sono divini e quali differenze competono loro pur nel possesso di questa determinazione. Sono esattamente queste le indagini condotte nel secondo e nel terzo libro. Ma ciò che già fin d'ora interessa particolarmente porre in chiaro è il procedere in modo del tutto parallelo alla disanima di *Metaph.*, I, 2.

Quanto poi all'«uso» di ciò che è primo, dal momento che anche

quest'aspetto appartiene, come abbiamo visto, all'indagine filosofica, si tratterà di esaminare la funzione che spetta ai principi e al divino nella spiegazione del reale. E anche quest'esame viene condotto con metodo dialettico: giacché detta funzione verrà innanzitutto e fondamentalmente discussa all'interno della filosofia – quella platonica – che attinge la nozione fatta oggetto d'esame.

Nel primo libro, dunque, Aristotele procede all'accertamento di chi è stato considerato sapiente, al fine di definirne la ragione e dunque di determinare l'oggetto della sapienza. Dalle testimonianze si evince che la disamina doveva estendersi dal pensiero tradizionalmente qualificato come anteriore alla genesi della filosofia, a quello dei cosiddetti Presocratici e dello stesso Socrate, o almeno delle occasioni che, come si sa, stimolarono la riflessione di costui. Il parallelo con *Metaph.*, A, 2 non soltanto sul piano del metodo – reperire chi è sapiente dall'esame di chi è stato considerato tale –, ma relativamente allo stesso materiale documentario preso in esame, balza immediatamente agli occhi. Risulta, infatti, che egli prese in considerazione le iscrizioni di Delfi e, in particolare, quella – famosissima – che suona «conosci te stesso» (frr. 1, 3 Ross). Risulta inoltre che dovette appuntare l'indagine sui sette sapienti, da lui chiamati «sofisti» (fr. 5 Ross), sulle riflessioni sapienziali dei Magi, dei Caldei e degli Egizi (frr. 5, 6 Ross), su proverbi del tipo «nulla di troppo» o «dà garanzia, ed ecco: la sciagura è pronta» (fr. 4 Ross), sui versi orfici, considerati depositari della sapienza dai Pitagorici (fr. 7 Ross), sul pensiero di Senofane circa l'unicità del divino, individuato nell'unità del cosmo (fr. 8 a Ross), su quello di Parmenide e di Melisso, qualificati «immobilizzatori della natura» e, quindi, «afisici» (fr. 9 Ross).

Le conclusioni di tale disamina è credibile che siano consegnate in un passo di Giovanni Filopono (*In Nocom. isag.*, 1,1 = fr. 8 Ross, 76, 1-11) e in una testimonianza di Asclepio (*In Arist. Metaph.*, 112, 16-19 = test. Ross, 73).

Nella prima si dice innanzitutto che sapienza (σοφία) indica una certa chiarezza (σαφής), da cui essa ha derivato anche il nome, in quanto è in se stessa alcunché di luminoso, che, come tale, porta luce sulle cose nascoste. Queste sono le realtà «intelligibili e divine (τὰ νοητὰ καὶ θεῖα)», le quali, pur essendo in se medesime le più chiare, a noi sembrano le più oscure per l'annebbiamento che ci produce il corpo. Istanza platonica, che riprende un pensiero di *Fedone*, 79 c-d sul quale ritorneremo nell'esposizione della dottrina del secondo libro. Il che non significa che l'allusione sia alle Idee, come nel corrispondente passo del *Fedone*: ché, anzi, vedremo che la critica di Aristotele in questo stesso scritto si

rivolge anche a esse, giungendo a ribadirne il rifiuto che era già stato espresso nel *De ideis*; ma unicamente che il tenore complessivo dell'istanza è di stampo platonico. Un'istanza, peraltro, che ritorna anche nelle opere tarde dello Stagirita e che costituisce uno dei capisaldi del suo pensiero, il quale rivela in ciò di appropriarsi di un motivo platonico, assunto nella sua essenza speculativa, ossia al di là dello specifico contenuto dottrinale in cui si determinava in Platone.

La testimonianza prosegue col rilievo che, poiché le realtà sulle quali la sapienza porta luce e delle quali è scienza, sono state via via individuate in cose diverse, «il nome di «sapienza (σοφία)» e di «sapiente (σοφός)» è omonimo (ὁμώνυμον)», giacché con essi gli Antichi indicarono cinque significati diversi.

La nozione di omonimia è un'acquisizione raggiunta da Aristotele attraverso la revisione della dialettica del tardo Platone, come vedremo, e puntualizzata sia nel primo libro dei *Topici* che all'inizio delle *Categorie*; ed è una nozione che, una volta raggiunta, il filosofo utilizzò nella critica stessa delle Idee separate. Ond'è che lo stesso riferimento a essa in questo scritto testimonia eloquentemente e ribadisce la sua posteriorità al predetto esame critico delle forme separate, tematicamente operato per la prima volta nel *De ideis*. Non soltanto, ma dal momento che i diversi sensi con cui le nozioni di «sapienza» e di «sapiente» sono state attribuite, ammettono un riferimento unitario, espresso dal «rendere chiaro», e questa determinazione non costituisce il genere del quale quei diversi sensi siano articolazioni specifiche, giacché essi si riferiscono a cose genericamente diverse, è chiaro allora che la loro unità è un'unità di riferimento o di relazione, e la loro omonimia si delinea secondo i tratti di quella struttura che Aristotele chiama «omonimia πρὸς ἓν». Poiché questa è la struttura secondo cui si predica l'essere, è chiaro allora che la nozione di sapienza si articola in modo identico a esso.

Il commentatore procede infine a indicare quali sono i predetti cinque sensi della sapienza (fr. 8 Ross, 76, 27 – 77, 16), secondo una scansione che presenta indiscutibili affinità con l'analisi del primo libro della *Metafisica*, anch'esso antico. L'assunto che sottostà a entrambe le disamine è infatti lo stesso: man mano che gli uomini si sono liberati dalle necessità della vita, e a misura di questa liberazione, hanno elaborato conoscenze, ossia hanno «fatto luce», su cose viepiù elevate. Nel *Sulla filosofia* il contesto nel quale questo progresso s'inquadra, e con esso la determinazione dei significati di sapienza, è definito dalle distruzioni cui è andato soggetto il genere umano «per opera pestilenze, di carestie, di terremoti, di guerre, di malattie d'ogni genere, e di altre cause, ma soprattutto per opera di cataclismi troppo forti, quale si dice che fosse quello verificatosi al

tempo di Deucalione: grande, sì, ma senza aver prevalso su ogni cosa». Questo di una distruzione dell'umanità, ma tale che non tutto andò in rovina, sì da permettere una progressiva ricostruzione a partire da un residuo rimasto, è un tema ricorrente in Aristotele e si ritrova in *Meteor.*, I, 14, 351 a 19 – 353 a 27; qui, in specie, nelle linee 352 a ss. la limitazione della catastrofe e dunque la possibilità della ripresa sono attestate dall'essere stata la catastrofe stessa limitata a una regione particolare della terra. A ogni livello, tuttavia, si dice nel nostro dialogo, le cose più importanti in esso raggiunte sono state considerate divine e la relativa messa in chiaro fu indicata col nome di sapienza. Dapprima essa designò la «capacità di escogitare» e di «scoprire ciò che giova alle necessità della vita»; indi le arti, «costruite non per le sole necessità della vita», ma per «pervenire a ciò che è bello e civile»; poi tutto quanto aveva attinenza col vivere nella comunità politica, in particolare l'istituzione delle leggi e di ciò che tiene unite le città; successivamente l'indagine della natura; per ultima la conoscenza delle «realità divine, sopramondane e immutabili per se stesse». Queste costituiscono dunque, allo stato attuale, l'oggetto della sapienza.²⁷

Nella seconda testimonianza, il commentatore della *Metafisica*, dalla cui analisi essa è tratta, applicando un'istanza dottrinale propria del pensiero di Aristotele, riporta alle sue categorie concettuali il tema che nella prima era platonicamente presentato come obnubilamento dovuto ai legami col corporeo di quelle cose che per se stesse sono le più chiare, e fa pertanto presente che ciò che per natura è più perfetto, dunque anteriore, non può essere fatto immediatamente oggetto della nostra analisi, a motivo della nostra debolezza, ma va indagato per ultimo, successivamente cioè all'indagine di ciò che per natura è posteriore e meno perfetto, ossia le realtà sensibili, ma che a noi sono le più note. Su questa base egli può quindi introdurre il commento alla *Metafisica* dicendo che dapprima, nella *Fisica*, si sono indagate le realtà imperfette, ossia quelle che per sé sono meno note, ma che sono più note a noi, in quanto cadono immediatamente sotto i sensi; ora invece si procede a indagare le «realità divine», a far luce cioè su quelle cose che di per sé sono chiare e assolutamente evidenti, e per questo divine, ma che per noi sono ultime, e un tale far luce «s'intitola sapienza e filosofia e filosofia prima e anche metafisica».

È chiaro allora che la sapienza – qui identificata *tout court* con la filosofia, intesa come filosofia prima o metafisica –, riguardando tali realtà «divine», che sono anteriori, ha, di conseguenza, per oggetto ciò che per sé è primo. E tali sono per l'appunto i principi. Questi costituiscono pertanto il dominio proprio della sapienza.

3.4.2 La critica delle Idee e dei numeri ideali

Nel secondo libro del *De philosophia* Aristotele tratta della dottrina accademica delle Idee-Numeri. È questa la dottrina, elaborata dal tardo Platone e poi ripresa da Senocrate, per la quale le Idee – sulla cui esistenza, data la loro separazione dalle cose, Platone stesso aveva sollevato una serie di difficoltà nel *Parmenide*, senza tuttavia giungere a negarle – erano identificate con i primi dieci numeri. Non si tratta però di numeri «matematici», cioè di natura quantitativa, in quanto risultanti dalla somma di unità, sibbene di numeri di natura ideale, vale a dire qualitativa – donde la loro denominazione anche di «Idee-Numeri» –, esprimenti la forma o essenza delle quantità espresse dai numeri matematici. Così, per esempio, il tre ideale corrisponde alla «ternità» e rappresenta la forma di ogni somma di tre unità, ossia di tutti i tre matematici.

Dalle testimonianze dello stesso Aristotele, che ne dà conto, oltre che nel *De philosophia*, anche nel *Περὶ τ' ἀγαθοῦ* e nei libri I, XIII e XIV della *Metafisica*, e di altri pare che l'identificazione delle Idee con questi numeri assumesse in Platone il carattere di una sorta di «riconduzione» (*συναγωγή*) di quelle a questi, secondo un procedimento in qualche modo analogo a quello con il quale nel *Fedro*

(266 b), dove compare espressamente il termine *συναγωγή*, Socrate indicava l'esser capaci di «abbracciare l'unità che per natura è insita nei molti», attribuendo poi tale capacità ai dialettici. Per cui, se l'analogia ha motivo di essere, si ha qui un ulteriore, significativo riscontro del fatto che la riconduzione delle Idee ai numeri ideali prosegue nel solco della dialettica ed è essa stessa un'operazione dialettica.

Stante detta riconduzione, è ovvio allora che Platone cercasse nei principi dei numeri i principi delle Idee, dando così definitivo compimento a quel processo di matematizzazione della filosofia, coincidente con la dialettica, di cui è testimonianza eloquente il *Filebo*, l'ultimo dei dialoghi «dialettici», senz'altro posteriore al *Parmenide* e al *Sofista*. In esso, infatti, si sostiene che ogni Idea risulta da due principi opposti, individuati nel «limite» (*πέρας*) e nell'«illimitato» (*ἄπειρον*), sulla scorta della dottrina pitagorica del numero, che il filosofo ebbe modo di conoscere direttamente durante i suoi viaggi in Sicilia.

La «dottrina dei principi» che fu esposta solo oralmente da Platone e corrisponde al contenuto delle cosiddette «dottrine non scritte» (*ἄγραφα δόγματα*) – sulla cui esistenza, negata da Cherniss, la stragrande maggioranza degli studiosi è d'accordo e sulla cui presenza in tutti i Dialoghi platonici, fin da quelli iniziali, secondo la tesi della cosiddetta «scuola di Tubinga e Milano», è lecito avanzare

seri dubbi –, rappresenta un ulteriore e definitivo approfondimento della ricerca del *Filebo*. Essa fu esposta da Platone nella famosa «lezione sul bene», ed è ricostruibile attraverso la testimonianza dello stesso Aristotele che, come s'è detto, nel *De bono* e negli altri luoghi sopra indicati ne dà notizia. Secondo tale dottrina, principi delle Idee, ricondotte per l'appunto ai numeri ideali, sono l'Uno e la Diade di grande e piccolo o Diade indefinita, corrispondenti rispettivamente al principio formale, ossia di determinazione, e al principio materiale, ossia di molteplicità, dunque d'indeterminatezza e per questo pensata come Non-essere. Appartiene altresì a questa dottrina la posizione di realtà intermedie tra le Idee-Numeri e il mondo sensibile, costituite dai numeri matematici, derivanti da quelli ideali e fatti coincidere con l'anima del mondo, principio vivificatore, com'è detto nel *Timeo*, del «vivente in sé», ossia del modello ideale del cosmo, e locata nel cielo.

Ebbene è altamente probabile, allo stato attuale degli studi, che nel secondo libro del *De philosophia* Aristotele abbia esposto e criticato questa dottrina platonica delle Idee-Numeri, sulla linea di quanto aveva già fatto nel *De bono*. Altamente probabile, s'è detto, giacché ognuno dei momenti dell'affermazione è stato oggetto di ampie discussioni tra gli studiosi, con esiti anche contrastanti. Per cui, senza entrare nel dettaglio degli argomenti addotti (cosa che ci porterebbe ben al di là degli intendimenti di questo lavoro), è però necessario giustificare storiograficamente la ricostruzione che si indica.

Innanzitutto non pare possano sussistere seri dubbi sul fatto che nel *De anima* (I, 2, 404 b 16-24 = fr. 3 Ross) Aristotele si sia riferito

proprio al **Περὶ φιλοσοφίας** quando dice che, come nel *Timeo*, così anche

ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας λεγομένοις (letteralmente: «nelle cose dette sulla filosofia») il «vivente in sé risulta dall'idea stessa dell'uno, della lunghezza, larghezza e profondità prime; e allo stesso modo tutte le altre cose», e dove ancora riferisce

dell'identificazione della mente (**νοῦς**) con l'uno, della scienza col due ideale (giacché essa procede da un medesimo punto di partenza a un'unica conclusione), numero nel quale altrove è riferito che veniva fatta consistere la linea, dell'opinione col numero ideale della superficie, ossia col tre, e della sensazione col quattro ideale, numero che esprime il solido; e dove, infine, afferma che «i numeri venivano indicati con le Idee stesse e i principi, mentre essi risultano da elementi». Come, infatti, è stato dimostrato,²⁸ quell'espressione

«ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας λεγομένοις», nella quale alcuni studiosi hanno visto un riferimento dello Stagirità alle dottrine non scritte e non una citazione del *De philosophia*, è invece la formula che si ritrova ogni qualvolta egli richiama quest'opera. Per cui

non vi è dubbio che nel *De anima* Aristotele citi le tesi accademiche da lui stesso esposte nel *De philosophia*, dove per l'appunto dava conto della dottrina delle Idee-Numeri.

Attraverso un minuzioso esame comparativo della testimonianza del *De anima* con due passi paralleli della *Metafisica* (VII, 11, 1036 b 13-17 e XIV, 3, 1090 b 20-27), unitamente all'esame della tradizione dei commentatori antichi (Giamblico, Temistio, Simplicio e Giovanni Filopono) è stato inoltre dimostrato che nel *De philosophia* lo Stagirita esponeva la dottrina «platonica» delle Idee-Numeri, con la relativa derivazione da esse delle grandezze ideali, non quella di Senocrate; che, parimenti, anche la teoria, richiamata nel *De anima* e riferita nel *De philosophia*, della derivazione del vivente in sé dai numeri ideali è

«platonica»;²⁹ infine che nel **Περὶ φιλοσοφίας** Aristotele aveva ripreso la dottrina delle Idee-Numeri e dei principi già esposta nel *De bono*, il quale pertanto gli è anteriore, e che con ogni probabilità il **Περὶ φιλοσοφίας**, scritto in forma di dialogo, presentava tra i suoi personaggi proprio Platone, riproponendo in tal modo anche in forma letteraria il dibattito che sappiamo essere avvenuto nell'Accademia.³⁰

Queste precisazioni ci permettono d'inquadrare in modo storicamente più preciso i contenuti dottrinali che emergono dai frammenti.

Quanto all'identificazione dei primi tre numeri ideali (il due, il tre e il quattro) rispettivamente con la lunghezza, la larghezza e la profondità ideali, di cui si dice nel passo del *De anima*, si tratta di un momento della derivazione delle grandezze ideali dal principio formale e da quello materiale, espressi rispettivamente dall'Uno e dalla Diade di grande e piccolo. Dalle testimonianze di Alessandro di Afrodisia (*in Arist. Metaph.*, 117, 23 – 118, 1 = fr. 11 Ross), dove, con espresso riferimento al *De philosophia*, si dice che principio materiale della lunghezza sono il Lungo e Corto, i quali sono specificazioni del grande e del piccolo, e che lo stretto e il largo rappresentano il principio materiale della superficie, nonché dalla testimonianza dello pseudo Alessandro (*In Arist. Metaph.*, 777, 16-21 = fr. 11 Ross), dove si parla del principio formale e, riferendosi anche qui al *De philosophia*, si attesta che i numeri ideali venivano inseriti nelle grandezze, ed esattamente la diade nella linea, la triade nella superficie e la tetrade nel solido, è possibile inferire con ampio margine di verosimiglianza che l'Uno, quale principio formale, determina sul grande e sul piccolo (principio materiale) i numeri ideali, e in particolare il due, il tre e il quattro ideali. Il due ideale poi, agendo a sua volta come principio formale sul grande e il piccolo, che è principio d'indeterminazione, lo determina come lungo-corto, e agendo poi, sempre come principio formale, su questa specificazione del principio materiale, ossia sul

lungo e sul corto, determina la linea. Parimenti il tre ideale determina la Diade di grande e piccolo come largo-stretto e poi, agendo su questa specificazione del principio materiale, genera la superficie. E così pure il quattro ideale determina sulla Diade di grande e piccolo l'alto e il basso (non menzionati nel passo di Alessandro di Afrodisia, ma ricavabili da altre testimonianze) e poi, su questi, il solido. In questo modo, attraverso le testimonianze relative al *De philosophia* è possibile comprendere come tutta quanta la realtà venisse da Platone dedotta dai supremi principi dell'Uno e della Diade, con un processo al contempo metafisico e matematico che opportunamente può qualificarsi come *mathesis universalis*.

Ma nel *De philosophia* Aristotele non si limitava soltanto a esporre la dottrina delle Idee-Numeri e, di conseguenza, dei principi, ma vi muoveva anche una critica. Da una testimonianza di Siriano (*In Arist. Metaph.*, 159, 33 – 160, 5 = fr. 11 Ross) – un commentatore neoplatonico il quale, nell'intento di dissolvere ogni divergenza di dottrina tra Platone e Aristotele, al fine di asserire la fondamentale convergenza del loro pensiero, cita un passo dello Stagirita, espressamente attribuito al secondo libro del *De philosophia*, dove si critica la dottrina dei numeri ideali, additandola ad esempio della sua incomprendione della teoria delle Idee – risulta infatti che egli muoveva all'identificazione delle Idee con i numeri ideali l'obiezione d'essere inintelligibile, dal momento che non è possibile pensare altri numeri che quelli matematici. Sotto questo profilo il

Περὶ φιλοσοφίας arreca un contributo basilare, giacché, se l'esposizione della dottrina in oggetto è identica a quella del *De bono*, dal quale, come si diceva, viene ripresa, manca però un'esplicita testimonianza della critica che anche in questo scritto è assai probabile che Aristotele vi abbia mosso, critica che invece è documentata nelle testimonianze sul *De philosophia*.

Va da ultimo fatto presente che, oltre alla dottrina dei principi e delle Idee-Numeri, nel secondo libro del *De philosophia* Aristotele prendeva posizione anche contro le Idee. Questa tesi, per la verità, è stata anche negata, a favore di un'esegesi per la quale lo Stagirita nel *De philosophia* avrebbe criticato soltanto la dottrina platonica dei numeri ideali e continuato ad aderire a quella delle Idee, contro cui solo più tardi, e cioè nel *De ideis* e nel libro I della *Metafisica*, avrebbe mosso obiezioni.³¹ Ma gli studi più recenti e agguerriti hanno mostrato l'assurdità di questa cronologia, avvalorando con ciò stesso la convenienza di ritenere la critica del *De philosophia* estesa anche alle Idee.³² Ciò risulta del resto da due testimonianze, entrambe raccolte come frammenti del nostro dialogo.

Una è un passo dell'*Esame delle obiezioni di Aristotele contro il Timeo di Platone* del neoplatonico Proclo, riferita da Giovanni Filopono

(*De aetern. mundi*, 31, 7 – 32, 8 = fr. 10 Ross), dove si dice che «nulla Aristotele ha respinto delle dottrine di Platone come la teoria delle Idee», e si fa riferimento, oltre che ai trattati di logica, di etica, di fisica e alla *Metafisica*, anche ai dialoghi.

L'altra è di Plutarco (*Adv. Colot.*, XIV = fr. 10 Ross), esponente del medioplatonismo, il quale, citando egli pure i dialoghi, accusa lo Stagirita d'aver stravolto la teoria platonica delle Idee, introducendo in essa ogni sorta d'aporia.

Anche a questo proposito validi argomenti inducono a credere che le obiezioni mosse alle Idee nel *De philosophia* erano le stesse proposte nel *De ideis*, e anzi che erano state riprese da questo scritto, il quale risulta pertanto anteriore. In esso tuttavia lo Stagirita non criticava anche le Idee-Numeri. Donde l'aspetto di novità del

Περὶ φιλοσοφίας.

Nel contesto di quest'opera la critica della dottrina dei principi, connessa a quella delle Idee-Numeri, si attesta per la sua intrinseca importanza di presa di posizione di fronte ai capisaldi della filosofia platonica, rispetto alla quale si chiarisce l'intendimento del dialogo di far luce su che cosa si debba intendere per filosofia e si puntualizza l'impossibilità, una volta ammesso che la filosofia consiste essenzialmente in una ricerca sui principi, di pensare questi principi stessi come separati. Si tratta di un'istanza che ripropone il motivo centrale e dominante del rifiuto di Aristotele delle Idee.

Al tempo stesso detta critica spiana il terreno all'analisi teologica del terzo libro, il cui tema, il dio cosmico, risulta come introdotto, quanto alla sua possibile fondazione, dall'accertamento della insostenibilità di una *mathesis universalis* che deduca dai primi principi anche il mondo vivente. Nell'ottica della successiva ricerca dello Stagirita essa apre la strada alla determinazione dei principi, quale sarà effettuata nel I libro della *Fisica*, assai antico. Tanto che l'analisi che intorno a essi si conduce nei capp. 8-9 di questo libro è stata interpretata come una ripresa e quasi un riassunto di questa parte del

Περὶ φιλοσοφίας. ³³

3.4.3 Il divino e l'anima

L'argomento di gran lunga eminente del terzo libro, sia per il rilievo dottrinale che riveste e sia – a giudicare dal numero delle testimonianze tramandate – per l'estensione verisimilmente assunta dalla relativa trattazione, è il divino.

Il rapporto tra esso e il resto dell'opera è strutturale: se il suo intendimento era di chiarire che cos'è filosofia, intesa come acquisto e uso della σοφία, ovvero della conoscenza dei principi, allora è chiaro che il divino, in quanto attributo fondamentale del principio e esso stesso principio, secondo una strutturazione concettuale che

andremo vedendo, appartiene di diritto al tema dello scritto.

Come i due precedenti, anche quest'argomento viene affrontato da Aristotele in diretto confronto col pensiero di Platone. Il che vale innanzitutto per quanto attiene alla natura divina del mondo, che Platone nel *Timeo* aveva riconosciuto nonostante la sua creazione, ad opera del Demiurgo, e che Aristotele riconferma, ma su una differente base dottrinale, conseguente al rifiuto delle Idee – che è tema ripreso, come abbiamo visto, nel secondo libro.

Da una testimonianza di Sesto Empirico (*Adv. math.*, IX, 20-23 = fr. 12 a Ross) risulta che per Aristotele una prima fonte della nozione degli dèi negli uomini è l'ispirazione e il potere profetico dell'anima. Non è certo da escludere che, com'è stato autorevolmente sostenuto, lo Stagirita possa anche riferirsi alla genesi dell'idea del divino nella storia dell'umanità (Untersteiner), o alluda anche a un'opinione popolare (Berti), ma il tenore e l'ampiezza del discorso lasciano sufficientemente intendere che egli stesso accordò valore all'istanza, cosicché non sembra plausibile revocare in dubbio la sua personale adesione a essa (Gomperz).

Detto potere – vien precisato – si manifesta quando l'anima «si raccoglie in se medesima», così da «assumere la sua vera e propria natura». Il che avviene fondamentalmente in due circostanze: o nel sonno, o nella morte, come conferma anche una notizia parallela di Cicerone (*Div. ad. Brut.*, I, 30, 63 = fr. 12 b Ross). Si capisce perciò il consenso dello Stagirita a Omero circa l'episodio dell'*Iliade* (XVI, 830 ss.) in cui Patroclo, ferito a morte da Ettore, ne presagì la prossima fine.

La caratteristica peculiare di entrambe le circostanze è la separazione dell'anima dal corpo, quella separazione che, attestandosi in senso forte nel decesso, ma presente anche nel sonno, quando si verifica un rilassamento e una sorta di sospensione dei vincoli con la vita fisica, risulta assai propizia a produrre il suddetto raccoglimento dell'anima. Proprio nel «restare dell'anima in sé sola e per sé sola», sottratta al legame col corpo che la fa errare tra cose sempre mutevoli, Platone aveva posto, nel *Fedone* (79 c-d), la condizione perché essa attinga l'invisibile, il quale, nella sua immutabilità e perenne uguaglianza a se medesimo, è vero. Il carattere platonico dell'argomento aristotelico traspare chiaramente, mi sembra, da questa corrispondenza, che tuttavia non è e non può essere una ripresa totale dell'istanza del *Fedone*, per il rifiuto dello Stagirita delle Idee (il mondo dell'invisibile), e dunque di quell'affinità dell'anima a esse intorno alla quale il discorso di Platone ruota come sul suo asse portante. Ciò che Aristotele deriva dal «maestro» è essenzialmente la capacità dell'anima di raggiungere nozioni vere in una condizione di (parziale o totale) svincolo dal corporeo (il che di per se stesso non

prova ancora che anima e corpo siano concepite dualisticamente, secondo la nota tesi del Nuyens, ma unicamente la capacità dell'anima di liberarsi in qualche momento dalla trama col vitale fisico). Ond'è che, divinizzando essa in tale condizione sugli dèi, la loro nozione è autentica e la relativa esistenza risulta comprovata.

Si chiarisce pertanto che la veridicità della divinazione non dipende affatto dall'influsso della divinità sull'anima, ossia dal suo essere invasata, così da esser chiamate in causa la parte irrazionale di essa e potenze che non hanno nulla a che fare con il conoscere, ma – in senso diametralmente contrario – dipende proprio dalla capacità conoscitiva dell'anima, attuata nella condizione che più le è propizia per sapere. In questo risiede il «platonismo» della prova divinatoria degli dèi, asserita da Aristotele. Un «platonismo» che, nei limiti or ora precisati, si manterrà anche nelle opere posteriori, e in particolare nel *De divinatione per somnium* (1, 462 b 20), dove si dice che i sogni veritieri, la cui esistenza Aristotele continua ad ammettere, non sono tali perché inviati dalla divinità. Ed è ben vero che Platone nel *Timeo* (71 a-e) ascrive la capacità di divinare nel sonno alla parte irrazionale dell'anima. Ma gliel'attribuisce proprio per garantire anche a questa parte una certa possibilità di raggiungere il vero *al di fuori di un atto propriamente conoscitivo*, perché non affidato né ai sensi né alla ragione, ossia alle uniche fonti della conoscenza, mentre su un atto esclusivamente conoscitivo si fonda nel *De philosophia* la veridicità della divinazione. Da ciò è chiaro che non è questo il luogo platonico al quale va in prima istanza ricondotta la tesi del nostro scritto, bensì, come s'è detto, quello del *Fedone*. Per cui chi (come Jaeger e Nuyens)³⁴ ha accostato la posizione del *De philosophia* al passo del *Timeo*, ha sì avuto buon gioco per asserire che il carattere ancora platonico dello scritto aristotelico, basato sull'accettazione della natura irrazionale della divinazione, risulta poi «evolutivamente» superato nel *De divinatione per somnium*, ma articola la prova su un punto di partenza storiograficamente inaccettabile.

L'altra fonte della conoscenza del divino è invece l'ordine del mondo (fr. 12 a Ross). Qui la nozione del divino s'attesta a una pluralità di livelli e abbraccia una molteplicità di enti, tale da lasciar chiaramente vedere la sua polivocità. Divino in un senso è il mondo nella sua totalità: «divino» innanzitutto per la perfezione, l'armonia e la regolarità con cui sono disposte le sue parti: «il cielo che ruota e che tutto abbraccia in se stesso, i pianeti e le stelle fisse, che si muovono in modo uniforme e identico, con proporzione e armonia e con giovamento per tutto l'universo»; e poi ancora «la terra, che ha avuto in sorte il luogo perfettamente al centro, e le correnti d'acqua e d'aria disposte tra il cielo e la terra, e gli esseri viventi mortali e immortali, e le differenti specie di piante e di frutti» (Filone, *Leg. alleg.*, III, 32,

97-99 = fr. 13 Ross). Ma «divino» anche perché, proprio a motivo di quest'ordine e di tale perfezione, rivela d'essere opera di una divinità.

Questa definisce un differente senso del divino e, per l'aspetto per cui essa si attesta come causa delle predette prerogative del mondo, viene inferita (cioè dimostrata) con un argomento di tipo cosmologico. Così Cicerone (*De nat. deor.*, II, 37, 95-96 = fr. 13 Ross) riferisce l'argomento di Aristotele che degli uomini che avessero vissuto prima sotto la terra (chiara assonanza col mito platonico della caverna) ma poi, usciti fuori, avessero contemplato l'ordine del mondo, si sarebbero convinti «che gli dèi esistono e che tanta grandezza è tutta opera loro». E parimenti Filone nella predetta testimonianza, paragonando l'universo a una grande casa perfetta, ascrive la facitura del mondo a «un'arte perfetta» e conclude che esso attesta, dunque, l'esistenza di un «Dio artefice del tutto», potendosi così comprendere «la divinità dalla sua ombra», ossia «intuendo l'artefice dalle sue opere».

Per un verso, dunque, proprio questo carattere di «ombra», ovvero di vestigia di Dio, per il quale anche al mondo viene conferita natura divina, riafferma il diverso livello di senso con cui nel *De philosophia* quest'attributo vien detto dell'artefice e della sua opera. Ma per altro verso pone in luce che il significato con cui lo si attribuisce al mondo non è meno pieno del precedente, quasi che il mondo stesso, essendo «Dio» in una valenza diversa da quella del suo artefice, lo sia in un senso ridotto. Lo testimonia eloquentemente il senso di sacralità che, stando a una testimonianza di Plutarco (*De tranq. an.*, 20, p. 477 c = fr. 14 Ross), riferita dagli editori al *De philosophia*, in questo scritto Aristotele doveva riconoscere al mondo, qualificato come «il tempio più santo e più conveniente alla divinità», nonché la serenità e la gioia con le quali, sempre secondo la stessa testimonianza, pare che egli abbia dichiarato doversi accostare a esso, paragonando tale accostamento a una iniziazione misterica.

Questo mondo-Dio per Aristotele è anch'esso ingenerato e incorruttibile, cioè eterno, come il suo artefice; il che rappresenta una novità dottrinale assai notevole rispetto alla concezione del *Timeo*, per la quale invece il mondo ha avuto un'origine.

Sul carattere ingenerato del mondo riferisce innanzitutto Filone (*De aeter. mundi*, 3, 10-11 = fr. 17 Ross), il quale qualifica questa tesi aristotelica come «devota» e «pia», evidentemente in rapporto alla natura divina del mondo, che si esprime nella sua ingenerabilità. Egli riferisce inoltre che lo Stagirita tacciava di ateismo coloro che sostenevano il contrario, sottolineando come il mondo stesso, questo «Dio visibile» e *pantheon* di dèi (il riferimento è agli astri), non possa pensarsi alla stregua di un qualsiasi manufatto. Un'annotazione, questa, che reca implicito il rilievo secondo cui l'azione causale

dell'artefice non è di natura efficiente, come quella di ogni artigiano umano rispetto al relativo prodotto, ma di un tipo diverso, che si chiarirà essere teleologico. Donde, unitamente al ribadimento della differenza dall'azione del Demiurgo nella generazione del mondo, anche il carattere non del tutto proprio della denominazione di «artefice» data al Dio-principio. Come solo parzialmente propria, solo cioè in quanto rivela la presenza di una mente e di un pensiero, è la qualifica di «arte» conferita alla sua azione stessa.

Della dottrina aristotelica dell'ingenerabilità del mondo dà testimonianza anche Cicerone (*Lucullus*, 38, 19 = fr. 20 Ross), che la contrappone a quella stoica delle cicliche generazioni di esso e ne indica il fondamento nell'assurdo di pensare non-eterno il disegno di un'opera così perfetta, ma sorto soltanto in un certo momento nella mente del Dio-principio.

Quanto poi all'indistruttibilità del mondo, Filone riferisce tre argomenti con i quali essa veniva provata. Il primo (*De aeter. mundi*, 5, 20-24 = fr. 19 a Ross) fa leva sull'istanza che il mondo, se fosse distrutto, dovrebbe esserlo o da una potenza esterna, o da una interna. Ma entrambe le alternative sono inammissibili: la prima, perché non vi è nulla al di fuori di esso, se non il vuoto o una natura impassibile; la seconda, sia perché in tal caso una parte del mondo, quella contenente la potenza distruttiva, sarebbe più potente del tutto, e questo non può essere, sia perché ciò che può distruggersi dall'interno può distruggersi anche dall'esterno, e questo nel caso del mondo è già risultato assurdo.

Il secondo argomento (*De aeter. mundi*, 6, 28 – 7, 34 = fr. 19 b Ross) muove dalla tesi che la distruzione di un composto, quale è il mondo, costituito com'è dai quattro elementi (aria, acqua, terra e fuoco), ha luogo quando ciascuna delle parti, costretta a stare in un luogo contrario a quello a essa naturale, ritorna a questo. Ma tale situazione non pertiene al mondo, il quale, essendo ordinatamente disposto, è fatto in modo tale che ciascuno dei predetti elementi occupi il suo luogo naturale (in basso la terra, sopra l'acqua, sopra ancora l'aria e infine il fuoco). Per cui vien meno la condizione della sua distruttibilità.

Il terzo si declina come segue: l'artefice che ha fatto il mondo, potrebbe distruggerlo o per non generarne più alcuno, o per generarne un altro. Ma – anche qui – entrambe le alternative sono assurde: la prima perché, essendo il mondo sommamente ordinato, non ha senso credere che l'artefice voglia far trapassare l'ordine in disordine; inoltre, manifesterebbe pentimento, che è sentimento che non gli conviene. La seconda, perché il nuovo mondo potrebbe essere o peggiore o migliore, ma entrambi i casi rivelerebbero un'inammissibile imperfezione dell'artefice, nella facitura o del

secondo o del primo mondo; se poi il nuovo mondo fosse del tutto uguale al precedente, si assisterebbe a un'altrettanto inammissibile inutilità dell'opera dell'artefice.

Ovviamente l'indistruttibilità del mondo non significa che esso non sia soggetto a mutamento, ma unicamente che il mutamento, che gli è insito, in virtù della perfezione con cui è ordinato, non ne comporti l'annientamento, né che esso invecchi, ossia deperisca, per lo scorrere continuo del tempo, connesso al mutamento. È esattamente quanto attesta Cicerone nel predetto fr. 20. Degno di rilievo il fatto che un tale mantenersi del mondo sempre nell'essere non sia dovuto all'azione del suo «artefice», il Dio-principio, come del resto è ovvio dalla circostanza che tale principio non esercita alcuna azione efficiente sul mondo stesso, ma questo si conserva da sé, in forza della sua struttura ordinata.

Quanto al Dio-principio, s'è detto che la sua azione causante non è di tipo efficiente, a motivo dell'eternità del mondo medesimo. Da un passo del commento di Simplicio al *De caelo* (288, 28 – 289, 15 = fr. 16 Ross) si ricava che essa è una causazione finale, e che la nozione di questa divinità nel *De philosophia* collima perfettamente con quella dei motori immobili – meglio, del primo fra i motori immobili – elaborata nel dodicesimo libro della *Metafisica* e nell'ottavo della *Fisica*. Simplicio riferisce che per Aristotele tale Dio è immutabile, e di conseguenza eterno e, con espresso riferimento al nostro scritto, fa presente che

in quelle cose in cui è dato riscontrare che una è migliore dell'altra, in queste stesse cose è dato anche riscontrare che ve n'è una ottima fra tutte. E giacché dunque tra le realtà ve ne sono alcune migliori di altre, vi è allora anche una realtà che è ottima, e questa sarebbe la divinità.

Il passo, com'è facile scorgere, configura una vera e propria dimostrazione dell'esistenza di Dio, costruita su di un argomento che in seguito sarà chiamato *e gradibus*, vale a dire sui diversi e crescenti livelli di perfezione del reale e sulla necessità che vi sia un grado massimo di perfezione. Poiché la perfezione si manifesta nell'ordine, e l'ordine implica finalit , l'affermazione che Dio   l'ottimo corrisponde in tutto e per tutto a quella che   fine ultimo. Ond'  che il suo essere «artefice» del mondo, vale a dire causa di esso, si specifica in questa nozione di causa finale.

Si tratta allora di vedere come viene concepita tale causazione finalistica. Sempre dal medesimo passo di Simplicio risulta che essa non comporta alcun mutamento del causante, il quale   e resta esente da mutamento. Anzi il commentatore riferisce l'argomento con cui Aristotele ne provava l'immutabilit . Esso procede dall'alternativa che ci  che muta, muta o per causa di altro, o per causa di s ; prosegue con la duplice specificazione che, se muta a causa di altro, questo sar 

1) o migliore 2) o peggiore; se invece muta a causa di sé, muterà 3) o verso qualcosa di peggiore 4) o verso qualcosa di migliore; mostra infine che nessuna di queste condizioni s'addice al Dio-principio: 1) non che muti ad opera di qualcosa di migliore, giacché non vi è nulla migliore di esso; 2) non che muti ad opera di qualcosa di peggiore, giacché è assurdo che il migliore subisca l'azione del peggiore, accogliendo così in se stesso alcunché di brutto; 3) non che muti se medesimo verso qualcosa di migliore, giacché nella sua condizione non manca di nessuna perfezione; 4) non infine che muti se stesso verso qualcosa di peggiore, se neppure l'uomo (che gli è inferiore per perfezione) fa volontariamente questo.

Inoltre, risulta che lo Stagirita abbia concepito il Dioprincipio come unico, dimostrando tale unicità nel seguente modo:

di principi o ce n'è uno solo o ce ne sono molti. E se uno solo, abbiamo quel che cerchiamo; se molti, questi saranno o ordinati o disordinati. Ma se sono disordinati,

ancora più disordinate saranno le cose che ne derivano e non sarà κόσμος il cosmo, bensì mancanza di ordine; e ci sarà il contro natura, non essendoci il secondo natura. Se invece sono ordinati, o si ordineranno da se stessi o per una causa esteriore. Ma anche se si ordinarono da sé hanno qualcosa di comune che li accomuna, e questo è il principio (fr. 17 Ross).

Da tutto quanto s'è detto si evince che la divinità del mondo non contrasta con quella del Dio-principio, né che si giustappone a questa in modo da configurare due nozioni del divino slegate tra loro. Non vi contrasta perché altro è il modo in cui è divino il mondo, altro quello in cui lo è il Dio-principio (il primo è eterno, ingenerato e incorruttibile nel senso che non viene meno nel corso del mutamento, il secondo nel senso che non ammette mutamento; il primo è perfezione in quanto ordine, il secondo in quanto fine dell'ordine). Non si giustappone in quanto nel Dio-principio il mondo ha la sua causa finale. Poiché poi il Dio-principio non coincide con nessuna parte del mondo, bisogna riconoscere che gli è separato, ossia che lo trascende. Infine risulta che la nozione del divino elaborata nel *De philosophia* accentua il tratto metafisico su quello cosmologico, in linea del resto con l'intonazione religiosa che traspare da alcune testimonianze.

Nell'ambito della divinità del mondo si colloca quella degli astri. Lo Stagirita li concepisce come animati e costituiti di etere, un quinto elemento oltre i quattro predetti, che s'affaccia per la prima volta all'orizzonte del pensiero aristotelico e della filosofia occidentale proprio qui nel *De philosophia*. Si tratta di una novità teorica rispetto alla cosmologia di Platone, che nel *Timeo* (40 a) aveva indicato nel fuoco la sostanza degli astri. Per entrambe le determinazioni suddette è fondamentale una testimonianza di Cicerone (*De nat. deor.*, II, 15, 46 – 16, 44 = fr. 21 Ross), dalla quale risulta che in base all'etere si

giustifica tanto la loro animazione quanto la loro divinità, conseguenza dell'eminente grado della loro intelligenza, attestata a sua volta dalla regolarità con cui essi eseguono il loro movimento, di natura, per l'appunto, circolare, e che sempre mantengono in esso. La loro animazione, poi, dipende dall'etere perché quest'elemento, a motivo della sua massima sottigliezza, della sua perenne mobilità e della capacità di conservare la sua forza vitale, è la zona del mondo che più è idonea a essere abitata da viventi; per cui, se ne esistono in tutte le altre, è logico che ve ne siano anche in essa. Cicerone, per la verità, nomina la terra, l'acqua e l'aria, tralasciando il fuoco come luogo di presenza di viventi, ma da un passo della *Historia animalium* (V, 19, 552 b 10 = fr. 22 b Ross) risulta che lo Stagirita ne riconosceva l'esistenza anche in esso. Dall'etere dipende altresì l'intelligenza degli astri, perché essa è tanto più acuta quanto più è sottile l'aria che si respira, e l'etere è il corpo più sottile. Inoltre, anche «la qualità dei cibi influisce sull'acutezza della mente», e gli astri, abitando «nella regione eterea, ove si nutrono dei vapori della terra e del mare, purificati nel lungo viaggio per arrivare fino al cielo», sono forniti dell'intelligenza più viva.

Poiché l'etere si muove di moto circolare (cfr. Nemesio, *De nat. hom.*, 69, 16-21 = fr. 21 Ross) e gli astri, che si trovano nell'etere, si muovono anch'essi di questo tipo di moto, tutto lascerebbe supporre che la causa di un tale movimento degli astri sia da individuarsi nell'etere. Ed è, infatti, questa la posizione che Aristotele sostiene nel *De caelo* (I, 2-3). Ma nel *De philosophia* non è così. Lo Stagirita afferma, invece, che causa di questo tipo di movimento (si badi, non del fatto che gli astri si muovono, ma della circolarità del loro moto) è la volontà, ossia l'anima degli astri stessi. Si tratta perciò di un movimento non per natura, bensì volontario. La ragione che viene adottata nella citata testimonianza di Cicerone è che il moto circolare, a motivo della sua regolarità, presuppone una causa intelligente, e questa non può essere la natura, ossia l'etere, che è un corpo, ma l'anima.

Quanto poi alla causa del moto astrale, benché nessun frammento lo attesti esplicitamente, è tuttavia plausibile ritenere che sia l'azione finalistica del Dio-principio. In tal caso, com'è stato opportunamente fatto rilevare,³⁵ l'azione del fine determina la volontà degli astri in modo tale che essi scelgano come loro movimento quello che maggiormente s'avvicina all'immobilità del Dio-principio. Quello, per l'appunto, circolare.

Da alcune testimonianze risulta poi che nel terzo libro del **Περὶ φιλοσοφίας** Aristotele abbia trattato anche dell'anima. In una serie di passi, raccolti da Ross come fr. 27, Cicerone riferisce che Aristotele, avendo compreso che le facoltà psichiche non possono

pensarsi insite in nessuno dei quattro elementi, ritenne che l'anima fosse costituita di una quinta natura, priva di nome, per cui chiamò

l'anima stessa «ἐνδελέχεια», per significare il carattere perenne e continuo del suo essere in movimento. Di tale, anonima quinta natura sarebbero costituite le anime sia degli uomini che degli astri.

Con questa dottrina lo Stagirita intendeva probabilmente far valere l'alterità dell'anima dal corporeo, ossia la sua spiritualità, in linea del resto con le posizioni dell'*Eudemo*. Ma il fatto che come quinta natura egli abbia altrove indicato l'etere, ha ingenerato il sospetto che la sostanza stessa dell'anima – di ogni anima, sia umana che astrale – fosse quest'elemento. E poiché esso è di natura materiale (si tratta, infatti, di un corpo), è sorta la grande questione di come conciliare – se mai sia conciliabile – la spiritualità dell'anima con la materialità dell'etere. Una possibile soluzione (proposta da Reinhardt e accettata anche da Berti) è che questa dottrina, riferita da Cicerone, non sia genuinamente aristotelica. In particolare essa pare contaminata dalla teoria stoica che l'anima è fuoco, nel quale i filosofi del Portico risolvevano l'etere. In tal modo Cicerone avrebbe mescolato assieme due cespiti dottrinali differenti.

Ben più sicura risulta invece una testimonianza di Psello (*Schol. ad Joh. Climachum*, 6, 171 = fr. 15 Ross), ascritta al *De philosophia*, nella quale si attesta che l'immortalità dell'anima viene raggiunta o con una prova «didattica», ossia con un'argomentazione esposta e dunque udita (il riferimento è con ogni probabilità alle lezioni tenute da Aristotele nell'Accademia, durante le quali gli allievi udivano l'argomento che il maestro esponeva loro in forma sistematica, perché meglio e più facilmente potessero apprenderlo; donde la natura «didattica» della prova), o con una prova «iniziatica», vale a dire tramite l'illuminazione cui perviene l'iniziato ai misteri. Ma se anche così ci si persuade che l'anima è immortale, questa persuasione non corrisponde affatto a un apprendimento, giacché proprio degli iniziati è non l'apprendere (μαθεῖν), bensì il patire (παθεῖν) (fr. 15 Ross).

4. Il periodo dei viaggi

Nel 347 a.C., lo stesso anno della morte di Platone, Aristotele lasciò l'Accademia. Anche sui motivi del suo volontario allontanamento, come su quelli del suo ingresso, le biografie non dicono nulla che possa considerarsi certo. Ma dal quadro degli avvenimenti storici gli studiosi hanno formulato due ipotesi.

Una che attribuisce al fatto una causa di ordine essenzialmente

politico: nel 348 Filippo aveva raso al suolo Olinto, per sedare una delle tante rivolte contro la Macedonia. In tutta la Grecia, ma in particolare in Atene, che si era alleata con Olinto, si diffuse un forte senso di ostilità verso il partito filomacedone, destato e rinvigorito anche dalle infuocate orazioni di Demostene. Si è così creduto che Aristotele, il quale già per gli stessi legami del padre con la corte macedone doveva avere buoni rapporti con essa – e lo conferma il fatto che di qui a un decennio fu chiamato a istruire il figlio di Filippo, Alessandro Magno –, temendo una ritorsione nei suoi confronti, lasciò la città. In tal caso la sua uscita dall'Accademia sarebbe avvenuta prima della morte del maestro, anche se di pochi mesi soltanto. Quest'ipotesi, che presenta indubbi elementi di plausibilità storica, non dà però conto di una circostanza non meno significativa degli eventi ricordati, ossia il fatto che con Aristotele abbandonarono l'Accademia anche altri suoi membri e, primo fra tutti, Senocrate, il quale non aveva certamente simpatie per la Macedonia.

Una seconda ipotesi, forse più verosimile perché più completa nel rendere ragione degli elementi storici a nostra disposizione, scorge nel sentimento antimacedone diffusosi per l'espugnazione di Olinto soltanto una concausa, ossia il fattore coadiuvante di una decisione che trovava il suo vero motivo nella delusione di Aristotele, come di Senocrate, che erano i membri più in vista dell'Accademia assieme a Speusippo, per non essere stati prescelti a succedere al maestro nello scolarcato, che toccò invece a Speusippo: sia per ragioni di vincolo parentale, essendo egli il nipote di Platone, sia per motivi di ordine patrimoniale, potendo egli più d'ogni altro garantire nella linea di successione la proprietà di quanto doveva trovarsi nella scuola, sia per ragioni di anzianità nel discepolato, essendo egli uno dei primi allievi del grande filosofo.

Comunque sia, sulla scorta di quanto abbiamo potuto accertare nell'analisi degli scritti essoterici, nei quali sono espressi, accanto a chiari motivi di adesione al platonismo e di condivisione dei programmi della scuola, motivi altrettanto chiari di critica radicale del pensiero platonico, non è verisimile che l'abbandono dell'Accademia sia stato causato dalla consapevolezza di Aristotele di non poter più condividere i capisaldi dell'insegnamento del maestro, come ha sostenuto Jaeger, che in quest'abbandono ha visto il distacco del Nostro dall'iniziale adesione al platonismo.

Certo è invece che con l'abbandono di Atene inizia un periodo di viaggi e di spostamenti del filosofo che dovette comportare un profondo mutamento non soltanto nella sua vita, ma anche nel tenore dei suoi studi. L'ambiente culturale delle piccole città in cui si recò non era certo altrettanto ricco di fermenti dottrinali come quello di Atene e dell'Accademia. Gli stimoli a una ricerca filosofica incentrata

sul dibattito e sul confronto critico con insigni pensatori e scienziati vennero per grandissima parte a mancare, se si eccettua la presenza di Erasto e Corisco, che, già membri dell'Accademia, Aristotele incontrò di nuovo ad Atarneo, e poi del discepolo Teofrasto. La possibilità di avere a disposizione dei libri fu senza dubbio molto ridotta. L'insegnamento e i corsi di lezione cessarono. Inoltre, una condizione di ospite che, se non era assolutamente nuova ad Aristotele, gli era però da molto tempo inusitata.

Eppure egli, se non poté proseguire in quegli anni lungo la linea della precedente speculazione, non per questo interruppe la ricerca, che intraprese invece con viva intensità nel campo, per lui fino ad allora quasi mai esplorato, della biologia, stimolato in questo dalla prossimità al mare dei luoghi in cui visse, assai più propizi della città di Atene a offrire un vasto campionario naturale di specie botaniche e zoologiche. Risale infatti al periodo dei viaggi la raccolta di un gran numero di informazioni, fissate in forma d'appunti scientifici (i

cosiddetti *ὑπομνήματα*), che costituirono la base documentaria più cospicua dei successivi trattati biologici, almeno due dei quali, e cioè la *Storia delle piante* e la *Storia degli animali*, furono scritti proprio in quegli anni.

Il primo luogo in cui Aristotele si recò dopo l'uscita dall'Accademia fu Atarneo, quella piccola città della Troade, di fronte all'isola di Lesbo, nella quale aveva già vissuto nella sua fanciullezza, nella casa di Prosseno. Assieme a Olinto, infatti, Filippo aveva raso al suolo anche Stagira, dove Aristotele possedeva una casa che fu anch'essa distrutta. Ad Atarneo fu ospite di Ermia, principe di questa città e legato ad Aristotele dal vincolo di una profonda amicizia, nata probabilmente nella stessa Accademia se è vero che, secondo quanto è attestato da alcune testimonianze, anche Ermia vi era stato allievo. Essa è comunque provata dall'*Inno alla virtù* che lo Stagiritica scrisse in occasione della morte di costui, avvenuta nel 341 a.C. per mano dei Persiani, e dal fatto che ne sposò la sorella (o la nipote), di nome Pizia, dalla quale ebbe una figlia, cui mise lo stesso nome della madre. Ad Atarneo, del resto, presso la corte di Ermia, si trovavano già Erasto e Corisco, in qualità di consiglieri del principe, e pare che la loro presenza ne abbia mitigato con buone leggi l'iniziale asprezza di governo, derivante con ogni probabilità dalla cautela che Ermia fu costretto a usare nei riguardi dell'opposizione politica, stante che la sua signoria era derivata da una successione a Eubulo, del quale egli era stato valido funzionario, che non da tutti fu accettata.

È quasi certo che Ermia mise a disposizione di Aristotele la città di Asso, vicina ad Atarneo, dove il filosofo costituì con Erasto e Corisco una piccola comunità di ricerca, sul modello dell'Accademia. Non è comunque da credere che qui Aristotele abbia proseguito «in

piccolo» la medesima attività di studio e d'insegnamento del periodo ateniese. Sull'affinità della «scuola di Asso» con l'Accademia ha parecchio insistito Jaeger, perché è ben funzionale alla sua tesi evolutiva: del periodo di Asso egli data, infatti, le parti più antiche degli scritti aristotelici, nelle quali il filosofo criticava Platone, sul presupposto che per tutto il suo soggiorno nell'Accademia ne abbia condiviso la dottrina. Ma poiché, come abbiamo visto, questo non è sostenibile, non vi è più motivo per seguire la congettura jaegeriana che ad Asso Aristotele abbia proseguito in forma ridotta la vita di scuola lasciata ad Atene.

Di ciò si può avere una conferma indiretta anche dal fatto che appena tre anni dopo, ossia nel 345 a.C., Aristotele lasciò pure Asso per recarsi a Mitilene, nell'isola di Lesbo, dove restò fino al 343, anno in cui fu chiamato da Filippo a svolgere la funzione di precettore del figlio Alessandro, allora tredicenne. Al tempo del soggiorno a Mitilene, dove il filosofo poté fruire della presenza di Teofrasto, risale la redazione dei predetti *Storia delle piante* e *Storia degli animali*.

La presenza di Aristotele alla corte macedone e l'insegnamento da lui impartito al giovane principe sono fatti storicamente certi, perché attestati da tutte le biografie di entrambi i personaggi e anche da talune testimonianze avverse allo Stagirita (come quella di Alessino di Elide). È altresì storicamente plausibile la notizia che fu Ermia a influenzare la scelta di Filippo, con il quale egli aveva stretto rapporti d'alleanza e stava preparando una spedizione militare contro i Persiani, i quali di lì a poco lo catturarono e lo sottoposero anche a tortura perché rivelasse il piano e, non avendogli strappato nessuna informazione, lo misero a morte. È altamente probabile che Ermia si sia adoperato a favore di Aristotele, già peraltro noto come persona non ostile ai Macedoni per via del padre, oltre che per la grande amicizia nei suoi confronti, anche per il vantaggio di avere il filosofo direttamente presente alla corte di Filippo. È invece da ritenersi del tutto priva di fondamento ed anzi, com'è stato detto, «alquanto fantastica» la notizia secondo cui Filippo dispose come luogo per l'istruzione del figlio il Santuario delle Ninfe sito a Mieza, nei pressi di Pella, sede della corte, al fine di tenerlo lontano da eventuali insidie.

L'insegnamento impartito da Aristotele ad Alessandro durò tre anni soltanto, ossia fino al 340 a.C., quando l'erede al trono di Macedonia fu associato al regno. Sui contenuti di detto insegnamento è possibile ricavare alcune notizie. Gran parte di esso verteva sulla politica e in particolare sul modo di governare, dovendo allo stato attuale degli studi considerarsi certo che per il giovane principe lo Stagirita scrisse un trattato dal titolo *Sul regno*, andato perduto ma indicato nei cataloghi delle opere del filosofo. Se poi si riconosce l'autenticità aristotelica della lettera ad Alessandro nella quale gli

veniva consigliato di trattare i Greci come liberi e i barbari come schiavi, è facile rendersi conto che l'insegnamento in materia di governo doveva rispecchiare quanto nella *Politica* lo Stagirita ha scritto sulla monarchia. Da Plutarco possiamo inoltre ricavare che egli istruì Alessandro anche nel campo delle lettere, avendo redatto per l'allievo un'edizione dell'*Iliade*; alcuni studiosi sostengono anche che per lui scrisse un dialogo *Sui poeti*. Il *Trattato sul cosmo ad Alessandro* (Περὶ κόσμου πρὸς Ἀλέξανδρον) è stato invece giudicato dalla stragrande maggioranza degli studiosi opera autentica (di parere contrario è però Giovanni Reale, che ne ha anche curato l'edizione in lingua italiana,³⁶ fornita di un'ampia introduzione, dove per l'appunto argomenta la paternità aristotelica dell'opera, e un ricco commentario), per cui non si hanno documenti per poter affermare che l'insegnamento si estese anche ad argomenti cosmologici – anche se una tale materia poteva ben interessare la formazione di un futuro governante, sulla linea di *curriculum* prescritto da Platone nella *Repubblica*.

Dove Aristotele visse dal 340 al 335 a.C., anno in cui ritornò ad Atene, è difficile sapere. Forse a Stagira, che il filosofo ottenne dalla corte macedone che fosse ricostruita, e con la città la sua casa; ma più probabilmente a Pella, in qualità di consigliere di Filippo o del coreggente Alessandro. Farebbe propendere per quest'ipotesi il fatto che gli Ateniesi dedicarono ad Aristotele una colonna nella cui iscrizione è espressa la loro riconoscenza verso di lui: verosimilmente per gli interventi che poté porre in atto a favore della città presso i regnanti macedoni, essendo alla loro corte. Vi farebbe altresì propendere la magnanimità usata da Filippo verso Atene dopo la battaglia di Cheronea, nel 338 a.C.: anche qui, presumibilmente grazie ai buoni uffici dello Stagirita presente a Pella.

È certo in ogni caso che anche in questo periodo egli proseguì le sue ricerche, com'è testimoniato dal fatto che a esso si deve far risalire la compilazione di quel catalogo dei vincitori nei giochi Pitici che gli procurò la predetta lode degli Amfizioni: quel catalogo, infatti, fu compilato assieme con lo storico Callistene, che morì combattendo nella campagna militare di Alessandro contro i Persiani, immediatamente successiva. Pare inoltre che l'inizio della raccolta di 158 costituzioni di città greche dati di questo tempo.

Nel quale Aristotele contrasse seconde nozze con Erpilli, già sua concubina. Da costei Aristotele ebbe un figlio maschio, cui fu posto il nome del nonno materno: Nicomaco.

5. La fondazione del Liceo e l'ultimo tempo della vita di

Già nel 368 a.C., alla morte di Speusippo, Aristotele avrebbe desiderato far ritorno ad Atene, in qualità di terzo scolarca dell'Accademia, con i cui membri evidentemente aveva mantenuto ottimi rapporti, nonostante la sua lunga assenza. Ma gli fu preferito l'antico condiscipolo Senocrate.

Ad Atene egli invece fece ritorno tre anni più tardi, nel 365 a.C., per fondare una scuola destinata a diventare antagonista dell'Accademia, ossia il Liceo, così chiamato dal giardino sacro ad Apollo Licio, nel quale sorgeva, e riprendere l'insegnamento. Questo era tenuto da Aristotele passeggiando nel «peripato», il luogo – per l'appunto, destinato al passeggio – accanto all'edificio, per cui i membri di questa scuola furono chiamati, con designazione che divenne celebre, «Peripatetici».

Non è certo che il Liceo sia stato di proprietà di Aristotele, essendo egli straniero in Atene e non avendo di conseguenza capacità giuridica per acquistare un terreno e far sorgere su di esso la scuola. Vi è perciò chi ha sostenuto (Düring) che soltanto più tardi, ossia nel 318 o nel 317 a.C., Demetrio Falereo abbia concesso a Teofrasto la facoltà di acquisire la proprietà suddetta, e soltanto allora sarebbe nato il Peripato in senso vero e proprio.

Comunque sia, abbia fatto, cioè, o no il Liceo parte del patrimonio di Aristotele, non vi è dubbio che in esso il filosofo tenne lezione fin dall'inizio del suo ritorno ad Atene.

Storicamente più importante è cercare invece d'individuare le ragioni del ritorno dello Stagirita ad Atene e del tempo prescelto. Quanto alla prima, il tentativo da lui operato nel 368 attesta eloquentemente il suo desiderio di riprendere l'insegnamento, e di riprenderlo proprio là dove l'aveva abbandonato nove anni prima. Ciò significa che Aristotele non perse mai la speranza di tornare a insegnare nell'Accademia, ovviamente in una posizione adeguata allo spessore scientifico e speculativo che aveva raggiunto, ossia non di subordinato, ma di scolarca. Su questa base è altamente verisimile che egli abbia maturato la decisione di rientrare ad Atene e di costituirvi una scuola propria immediatamente dopo l'elezione di Senocrate, ossia nel 337, sulla base della consapevolezza, allora pienamente raggiunta, di non poter mai più aspirare alla direzione dell'Accademia, attesa la sua età e la nomina appena recente dell'«avversario».

Vi è – è vero – una tradizione, connessa a una lettera attribuita ad Aristotele (e avvalorata da Düring),³⁷ dalla quale si ricaverebbe che il filosofo, vissuto dopo il 340 a Stagira, da lì si sarebbe trasferito ad Atene, nel 335, a motivo dei rigori dell'inverno. Ma, a parte l'inverosimiglianza del clima freddo di Stagira, situata alla stessa

latitudine dell'Italia meridionale e vicina al mare,³⁸ s'è detto della scarsa attendibilità delle lettere come fonte storica. Per la notizia può essere trascurata.

Si tratta allora di comprendere perché egli dette esecuzione a questa decisione circa due anni dopo la mancata nomina a terzo scolarca dell'Accademia, toccata invece a Senocrate. Ebbene, la scelta del 335 è comprensibile nella sua opportunità rispetto sia a un *terminus ante quem* che a un *terminus post quem*. Nel 336 la morte di

Filippo fece insorgere nelle πόλεις greche la speranza di liberarsi dal protettorato macedone e difatti si ribellarono, ma la rivolta fu subito sedata da Alessandro, che distrusse Tebe. Benché Atene fosse stata perdonata dal giovane sovrano, erano tuttavia vivissimi in essa i fermenti di una profonda ostilità verso la Macedonia. Sicché nel 336 non sarebbe stato prudente per Aristotele farvi ritorno, né opportuno ai fini del suo intento di aprirvi una scuola. D'altro canto nel 334 Alessandro intraprese la campagna militare contro i Persiani, dovendo stare per lungo tempo distante da Pella. La presenza di Aristotele alla corte macedone, una volta deceduto Filippo e in una prolungata assenza di Alessandro, era ingiustificata, anche in rapporto al ruolo di consigliere che assai probabilmente ebbe presso entrambi i sovrani. Il 335 è pertanto la data più opportuna per il suo ritorno.

Nel Liceo Aristotele perseguì nel modo più pieno quell'ideale della vita contemplativa (βίος θεωρητικός) da lui celebrato nel X libro dell'*Etica nicomachea* come genere di vita sommamente felice, insegnando e redigendo per i relativi corsi i trattati di scuola di cui abbiamo detto, in parte riprendendo gli antichi corsi tenuti nell'Accademia, in parte scrivendone di nuovi (gli uni e gli altri accorpati assieme dell'edizione di Andronico di Rodi), in parte utilizzando l'ampio materiale delle ricerche effettuate ad Atarneo, ad Asso e a Pella (o a Stagira). Alla luce delle recenti acquisizioni storiografiche sono senz'altro da ascrivere al periodo dell'insegnamento nel Liceo il *De anima*, i sette trattati raccolti col titolo di *Parva naturalia* e altri quattro scritti biologici riguardanti gli animali, ossia il *De partibus animalium*, il *De motu animalium*, il *De incessu animalium* e il *De generatione animalium*; inoltre i libri III, IV, VI, VII, VIII, IX e X della *Metafisica*, i libri IV, V e VI della *Politica*, il completamento della raccolta delle *Costituzioni*, iniziata come s'è detto, con ogni probabilità già nel precedente periodo e della quale ci è rimasta soltanto la *Costituzione degli Ateniesi*. Furono redatte altresì la *Retorica*, le cui parti più antiche comprendono probabilmente il corso tenuto nell'Accademia dopo la pubblicazione del *Grillo*, l'*Etica nicomachea* e, forse, la *Poetica*. È incerta invece, e per altro legata al problema della sua autenticità, la datazione di un terzo corso di

morale, ossia i cosiddetti *Magna moralia*.

Dalla felice situazione del Liceo Aristotele si distaccò nel 323 a.C., quando lasciò Atene per la seconda volta, per non farvi più ritorno. In proposito sono state fatte due ipotesi. Una, meno attendibile, legata a un processo di empietà che in quell'anno gli sarebbe stato intentato per aver divinizzato Ermia, nell'*Inno alla virtù*, sicché egli, al fine di sottrarsi, avrebbe lasciato la città. Ipotesi meno plausibile, s'è detto, in quanto, com'è stato rilevato,³⁹ nell'inno il filosofo dichiarava immortale il ricordo dell'uomo, non l'uomo stesso, e comunque, se veramente le cose andarono così, manifestano un malanimo nei confronti di Aristotele la cui vera ragione va ricercata nelle vicende politiche del tempo. E così veniamo alla seconda, più plausibile ipotesi: nel 323 morì improvvisamente Alessandro, mentre conduceva le operazioni militari nella guerra contro i Persiani, e ad Atene scoppiò una rivolta antimacedone. Aristotele, temendo il peggio, anche a motivo della sua amicizia con Antipatro, il reggente della Macedonia, lasciò Atene e il Liceo.

E si recò a Calcide, patria della madre, dove, come s'è detto, aveva una casa, probabilmente ereditata da lei. Dovettero essere giorni tristi, questi vissuti lontano dalla scuola e da tutto il materiale di lavoro scientifico, ricostruito dopo il primo abbandono. Comunque non fu un tempo lungo, perché nello stesso anno lo Stagirita si spense, all'età di 62 anni.

1 W. Jaeger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlino 1923; trad. it. di G. Calogero, *Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, Firenze 1935 (19643).

2 Josef Zürcher, *Aristoteles' Werk und Geist*, Paderbon 1952.

3 Un esempio eloquente può vedersi nelle pagine aristoteliche di Giovanni Reale, a partire dal volume *Il concetto di filosofia prima e l'unità della Metafisica di Aristotele*, Milano 1961 (ristampato poi in altre edizioni, la seconda, del 1965, riveduta e ampliata). Reale, per esempio, neppure avverte che la teoria della materia e della forma è acquisizione tarda, e ne tratta al pari di qualunque altra dottrina, al fine di riscontrarne la strutturale congruenza con la componente teologica del pensiero aristotelico.

4 Esse sono state meritoriamente raccolte e commentate da I. Düring, *Aristotle in the ancient biographical Tradition*, Göteborg 1957. In Italia un'eccellente ricostruzione critica della biografia aristotelica si trova in E. Berti, *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*, Padova 1977, pp. 13-44. Un buon lavoro, per l'accurata informazione e l'equilibrio dei giudizi, è quello di C. Natali, *Bios theoretikos. La vita di Aristotele e l'organizzazione della sua scuola*, Bologna 1991. Di entrambi mi sono valso per la redazione di queste pagine.

5 Riportate come frammenti 651-670 nella raccolta del Rose, esse sono state recentemente riedite da M. Plezia, *Aristotelis epistularium fragmenta cum testamento*, Varsavia 1961 e *Aristotelis privatorum scriptorum fragmenta*, Lipsia 1977, pp. 7-33.

6 L'edizione più recente è stata curata da O. Gigon nel 1962 nella serie *Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen* dell'editore De Gruyter di Berlino.

7 Cfr. Düring, *Aristotle in the ancient biographical Tradition*, cit., pp. 117-119.

8 Le risultanze contro cui detta cronologia cozza sono fondamentalmente le seguenti: 1) l'autorevolezza di un frammento dello storico Filocoro, vissuto ad Atene tra il IV e il III sec. a.C. e dunque quasi contemporaneo di Aristotele, riportato nel par. 12 della *Vita Marciana*, il

quale attesta esplicitamente la cronologia di Apollodoro. 2) Una lettera di Aristotele a Filippo in cui afferma di essere stato alla scuola di Platone per vent'anni. 3) La candidatura posta da Aristotele allo scolarcato dell'Accademia dopo la morte del primo successore di Platone, ossia del nipote Speusippo, avvenuta nel 338 a.C., come si ricava dall'*Index Academicorum Herculanensis* (6, 28, p. 37 Mekler = test. 3 Düring), candidatura che sarebbe impensabile, ad appena nove anni dal decesso di Platone medesimo, e in concorrenza col vecchio scolaro Senocrate, da parte di chi fosse stato pochi anni soltanto nella scuola. 4) La difesa ufficiale dell'Accademia assunta da Aristotele nel *Protreptico*, databile con certezza del 353, sarebbe altrettanto e ancor più impensabile da parte di un allievo che da appena un anno era entrato nella scuola. 5) Le espressioni di amicizia sincera espresse da Aristotele in *Eth. nic.*, I, 4, 1096 a 11-17 e in *Metaph.*, I, 9, 9921 a 11, 25, 27, 28, 31 nei confronti di Platone, le quali lasciano chiaramente intendere una lunga frequentazione tra i due (su di esse cfr. Berti, *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*, pp. 18-22). Ad avviso di F. Jacoby, *Das Marmor Parium*, Berlino 1904, p. 197, la data indicata dalla fonte sarebbe soltanto un errore di trascrizione. Il solo studioso che l'abbia condivisa, e con essa la relativa cronologia, è G. Cardona, *Ricerche sulla biografia aristotelica*, «Nuova Rivista Storica», 50, 1966, pp. 86-115.

9 E. Berti, *Aristotele. Dalla dialettica alla filosofia prima*, cit., p. 68. Alle pagine di questo studioso rinvio anche per un'adeguata documentazione dello stato degli scritti aristotelici (pp. 45-96).

10 Su quest'essenziale prerogativa dell'«arte» o «tecnica» (τέχνη) di implicare la conoscenza dell'oggetto si veda, tra le altre, l'illuminante pagina di W. Jaeger, *Paideia*, trad. it. di A. Setti, vol. II, La Nuova Italia, Firenze 1954, p. 218.

11 Cfr. Platone, *Gorgia*, 464 b ss.

12 Cfr. *Rhet.*, I, 1, 1354 a 1.

13 Cfr. Platone, *Fedro*, 261 a.

14 Cfr. Platone, *Fedro*, 263 b, 265 d – 266 c.

15 Sul rapporto tra la **ΤΕΧΝΩΝ ΣΥΝΑΓΩΓΗ** e i corsi aristotelici di retorica cfr. P. Moraux, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Lovanio 1951, p. 97. Che la redazione più antica della *Retorica* si riferisca al corso in oggetto, fu sostenuta da H. Diels (*Über das dritte Buch der aristotelischen Rhetorik*, «Abandl. d. königl. Akad. d. Wiss. in Berlin», Philol.-histor. Kl. 1886, pp. 63-70), il quale collegò tale corso anche con la cosiddetta *Retorica* di Teodette, un maestro di questa disciplina e tragediografo morto ad Atene intorno al 340 a.C. (ma la tesi fu confutata da F. Solmsen, *Drei Rekonstruktionen zur antiken Rhetorik und Poetik. II: Theodectes*, «Hermes», 67, 1932, pp. 144-151). La datazione del corso è dovuta a F. Blass, *Die attische Beredsamkeit*, Lipsia 18922, pp. 64-65.

16 Cfr. Jaeger, *Aristoteles*, cit., pp. 215 s.

17 *Ibid.*

18 I. Bywater, *On a lost Dialogue of Aristotle*, «The Journal of Philosophy», 2, 1969, pp. 55-69. In precedenza J. Bernays, *Die Dialoge des Aristoteles in ihrem Verhältnis zu seinen übrigen Werken*, Berlino 1863, pp. 116-118 aveva visto che al *Protreptico* di Aristotele si era rifatto Cicerone nell'*Hortensius*, e di conseguenza dai frammenti di questo aveva proposto una ricostruzione di quello.

19 In precedenza tutto ciò che di esso ci era noto consisteva nella sua menzione nei cataloghi delle opere aristoteliche di Diogene Laerzio (ai numeri 12 e 14), che ne attesta la stesura in un unico libro, e di Tolomeo (A 8 Düring), che lo indica in tre libri e con il titolo

Προτρεπτικός φιλοσοφίας, confondendolo in tutta evidenza col **Περὶ φιλοσοφίας**, una testimonianza di Alessandro di Afrodisia (*In Top.* 149, 9-17 = fr. 2 Ross; A 2, B 6 Düring), ripresa poi da molti altri commentatori, secondo cui Aristotele nel *Protreptico* avrebbe sostenuto che appartiene alla filosofia, oltre che la ricerca speculativa, anche l'indagare se si debba o no filosofare; e la notizia di Stobeo (IV, 32, 21 = fr. 1 Ross; A 1, B 1 Düring) che lo stoico Zenone riferì che nel *Protreptico* Aristotele avrebbe considerato Temisone di Cipro, per il quale aveva scritto l'opera, fornito di tutti i beni che rendono possibile l'applicarsi alla filosofia.

20 Cfr. *Eth. nic.*, VI, 5.

21 Cfr. Jaeger, *Aristoteles*, cit., p. 298.

22 Cfr. E. Berti, *La filosofia del primo Aristotele*, cit., p. 385.

23 I. Düring, *Aristotle on ultimates Principles from «nature and reality»*, in AA.VV., *Aristotle and Plato in mid-fourth Century*, Oxford 1963, pp. 38-40 e 43; citato in E. Berti, *La filosofia del primo Aristotele*, cit., p. 526.

24 E. Kapp, *Theorie und praxis bei Aristoteles und Plato*, «Mnemosyne» III, 6, 1938, pp. 185 ss.; I. Düring, *Aristotle on ultimates Principles*, cit., pp. 44-48 e *Aristotle's Protrepticus*, cit., pp. 213-214, 217-219; citato in E. Berti, *La filosofia del primo Aristotele*, cit., pp. 526-528.

25 Citato in E. Berti, *La filosofia del primo Aristotele*, cit, p. 528.

26 Si noti questa distinzione tra possesso e uso, sulla quale Aristotele ritorna anche nelle opere più tarde (cfr. *Eth. nic.*, I, 6, 1098 a 5 ss.; *De an.*, II, 1, 412 a 22) e alla quale corrisponde la

distinzione tra «facoltà (δύναμις)» e «opera (ἔργον)», richiamata nel passo immediatamente precedente e presente anch'essa nei trattati di scuola (cfr. *Et. nic.*, I, 6 1097 b

24 ss.). Come ha convincentemente indicato Berti (1962. p. 487), qui «sapienza (σοφία)

non è altro che l'aspetto teoretico della φρόνησις», la quale esprime la conoscenza filosofica nel più alto grado e si connota sia per una valenza teoretica che per una pratica.

27 Già P. Wilpert (*Die Stellung der Schrift «Über die Philosophie» in der Gedankenentwicklung des Aristoteles*, «The Journal of Hellenic Studies», 77, 1957, pp. 155-162) metteva in luce come ad ogni livello della ripresa l'oggetto della sapienza sia ciò che vi è di più elevato e da qui concludeva che essa propriamente conosce è ciò che è primo. Dal canto suo, Berti (*La filosofia del primo Aristotele*, cit., p. 329), concordando con Wilpert su questo specifico assunto (ma dissentendo dallo studioso tedesco per l'aspetto per il quale la nozione di sapienza espressa nel *Sulla filosofia* sarebbe in accordo con le parti più antiche della *Metafisica*, ma differirebbe da quelle più recenti, dove l'oggetto della scienza si determina più marcatamente in senso formale) ha sostenuto che «il più importante risultato speculativo del fr. 8 è dunque la

concezione della σοφία come scienza di ciò che è primo, vale a dire dei principi».

28 H.D. Saffrey, *Le nombres*, Brill, Leida 19712, pp. 7-11.

29 *Ivi*, pp. 24-46.

30 *Ivi*, pp. 11-23.

31 Così P. Wilpert, *Die aristotelische Schrift «Über die Philosophie»*, in AA.VV., *Autour d'Aristote*, Lovanio 1955, pp. 99-116; *Die Stellung der Schrift «Über die Philosophie»*, «The Journal of Hellenic Studies», 77, 1957, pp. 155-162.

32 E. Berti, *La filosofia del primo Aristotele*, cit., pp. 140-141.

33 Così M. Untersteiner, *Aristotele Phys. I, 8-9. Frammenti del «Rivista di Filologia e d'Istruzione Classica»*, 87, 1959, pp. 1-23

34 W. Jaeger, *Aristoteles*, cit. pp. 211-216; F. Nuyens, *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, préface de A. Mansion, Lovanio 1948; réimpr., Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Lovanio 1973, pp. 95-97.

35 Cfr. E. Berti, *La filosofia del primo Aristotele*, cit., p. 438.

36 Cfr. Aristotele, *Trattato sul cosmo per Alessandro*, introduzione, traduzione e commento di G. Reale, Luffredo, Napoli 1974.

37 Cfr. I. Düring, *Aristoteles*, cit., p. 98.

38 Così ha rilevato opportunamente E. Berti, *La filosofia del primo Aristotele*, cit., p. 236.

39 Cfr. *Ibid.*

La filosofia prima

1. La critica delle Idee

S'è detto che, quando Aristotele, all'età di diciassette anni, entrò nell'Accademia – dove rimase per un ventennio, come oggi non è più revocabile in dubbio –, in essa erano in corso grandi dibattiti e, primo tra tutti, quello sul nucleo stesso della filosofia platonica, vale a dire sull'esistenza e sulla struttura delle Idee.

Non era certamente questo l'unico argomento di discussione, ma fuor di dubbio, quello più importante e impegnativo. Accanto a esso campeggia un altro imponente argomento, che fu oggetto di ampie dispute nella scuola: il valore etico del piacere. Un tema che, come già si è accennato, vedeva contrapposti, da un lato gli antiedonisti, guidati da Speusippo, per i quali il piacere è sempre e in quanto tale un male, opposto all'altro male che è il dolore, mentre il bene consiste in uno stato di quiete, intermedio tra piacere e dolore e caratterizzato dall'assenza di entrambi; dall'altro gli edonisti, facenti capo al grande matematico e astronomo Eudosso, per i quali il piacere è sempre e in quanto tale un bene, come prova il fatto che vi tendono tutti i viventi. Platone si esprime a riguardo nel *Filebo*, dove, pur non condannando il piacere, non lo pose però al primo posto nella gerarchia dei beni, e distinse piaceri puri, ossia non mescolati a dolore e non consistenti nella reintegrazione di uno stato naturale venuto meno, da piaceri impuri, caratterizzati proprio da questa condizione. E vi intervenne anche Aristotele, con uno scritto intitolato per l'appunto *Sul piacere*

(*Περὶ ἡδονῆς*), andato perduto. In ogni caso la posizione da lui assunta nei riguardi di quelle di Speusippo e di Eudosso traspare dalle trattazioni sul piacere presenti nell'*Etica Nicomachea* (la prima delle quali appartiene ai cosiddetti «libri comuni» ed è dunque inserita anche nell'*Etica Eudemia*). Se ne dirà a suo tempo.

Per ciò che riguarda la dottrina platonica delle Idee, anche su quest'argomento, come del resto su tutti quelli fondamentali agitati nell'Accademia, lo Stagirita intervenne con un scritto, il *De ideis*, che è andato perduto, ma i cui contenuti sono reperibili sia perché Alessandro di Afrodisia, che evidentemente lo conosceva, ne cita ampi

passi nel suo commento al primo libro della *Metafisica*, sia perché lo stesso Aristotele in questo medesimo libro riassume le critiche a Platone formulate nel *De ideis*. Il motivo di fondo su cui esse si articolano è la rivendicazione dell'autentica natura dell'universale, consistente nell'essere l'elemento comune di un molteplice, e dunque esistente in quel molteplice stesso, laddove le Idee ne fanno alcunché di separato, finendo in tal modo per renderlo una sorta di individuo – sia pur *sui generis* – oltre quelli empirici. A tale motivo si affianca quello secondo cui le Idee, nella suddetta contraffazione dell'universale, né sono necessarie perché si abbia scienza, essendo sufficiente a tale scopo l'universale correttamente posto, né sono esse stesse oggetto di scienza.

In questo quadro complessivo Aristotele in un primo rilievo obietta che le Idee, dovendo essere tante quanti sono i generi e le specie delle cose empiriche, finiscono per moltiplicare a dismisura la realtà, anziché semplificarla, in evidente contrasto con quell'intendimento d'esplicarla per il quale erano state postulate.

Una seconda critica si rivolge contro la tesi che le Idee sono necessarie perché l'oggetto del sapere deve adeguare totalmente la determinazione che le scienze studiano, solo imperfettamente presente nelle cose empiriche. Aristotele obietta che l'esistenza degli universali, vale a dire dei predicati comuni, soddisfa appieno la suddetta esigenza. Obietta inoltre lo Stagirita che una tale tesi porterebbe ad ammettere l'esistenza di Idee anche degli artefatti, contrariamente a quanto sostenevano i Platonici, se non lo stesso Platone. Essi, infatti, avrebbero limitato le Idee alle sole realtà naturali.

Una terza critica ha di mira l'argomento dell'«uno oltre i molti» (*ἓν ἐπὶ πολλῶν*). Secondo esso, l'esistenza delle Idee è richiesta dall'esistenza di termini che fungono da predicati unitari di una classe di individui, termini che non s'identificano con nessuno degli individui di cui si predicano, ma ne sono distinti e separati. Lo Stagirita obietta che secondo questa logica si giungerebbe ad ammettere l'esistenza di Idee anche di predicati negativi, giacché anch'essi si dicono con verità, secondo un medesimo significato, delle cose di cui si predicano, e anch'essi non coincidono con nessuna di tali cose, ma ne sono distinti. Sennonché l'esistenza di queste Idee non soltanto è espressamente negata dai Platonici, ma costituisce un assurdo, dal momento che i termini negativi si predicano sia di cose non appartenenti al medesimo genere, sia di cose indefinite e indeterminate, sia di cose tra cui vige un rapporto di primo e secondo, quali il genere e la specie, e per nessuna di esse può esserci un'Idea, come riconoscono gli stessi assertori di questa dottrina.

Una quarta critica muove contro l'argomento desunto dal pensare, il quale conclude all'esistenza delle Idee dal fatto che il pensiero è

sempre pensiero di ciò che è (esso, infatti, permane anche quando le cose siano venute meno), e ciò che è, è l'Idea. Lo Stagirita oppone che secondo questo modo di ragionare si possono porre Idee anche di individui quali Socrate e Platone, dal momento che anche il relativo pensiero persiste dopo la loro corruzione, e persino del centauro e della chimera, contrariamente a quanto ritenevano gli stessi sostenitori delle Idee.

Seguono poi le critiche a quelli che lo Stagirita chiama «gli argomenti più rigorosi» (*ἀκριβέστεροι τῶν λόγων*), perché, fondandosi sulla distinzione accademica degli enti in *per sé* (*καθ' αὐτό*) e *relativi* (*πρός τι*), ancorano l'esistenza delle Idee alle istanze fondamentali della dialettica della scuola.

All'argomento che prova l'esistenza delle Idee dei relativi, come l'uguale-in-sè, Aristotele oppone innanzitutto che gli stessi Accademici negavano il darsi di Idee siffatte; oppone inoltre che così si moltiplicano le Idee, dal momento che anche l'uguale ideale dev'essere tale rispetto a un correlativo, anch'esso ideale; infine rileva che, secondo la logica dell'argomento, si dovrebbero porre Idee quali quella del *disuguale*, contrariamente alle esplicite affermazioni degli Accademici.

All'argomento, poi, inteso a provare le Idee degli enti *per sé* e facente forza, in senso complessivo, sulla necessità di postulare l'in sé della determinatezza quale condizione per dar conto della determinazione degli enti empirici, lo Stagirita oppone quella critica del «terzo uomo» che già Platone aveva formulato nel *Parmenide* (cfr. 132 a ss.). È tuttavia opportuno far presente che Alessandro di Afrodisia, il quale ne dà notizia nel suo commento a *Metaph.*, I, 9, riferisce tre diverse versioni dell'argomento e quattro versioni della riduzione al terzo uomo, attribuendo ad Aristotele soltanto la prima e la quarta, invece la seconda ai Sofisti e la terza a Polisseno.

I tre argomenti ripropongono la medesima istanza dell'«uno sopra i molti», e cioè la necessità di postulare nell'Idea trascendente l'essere autenticamente tale della determinatezza quale condizione perché gli enti empirici si qualifichino secondo questa stessa. Sotto tale profilo essi possono considerarsi differenti formulazioni di un unico argomento, che rigorizza quello dell'«uno sopra i molti» sia per la forma, per appunto più precisa, con cui presenta l'assunto comune, sia perché nelle diverse esposizioni tale assunto si declina sotto il profilo della predicazione e della partecipazione.

Sulla predicazione si appoggia espressamente la prima formulazione dell'argomento, la quale fa valere che il predicato comune degli enti sostanziali si attribuisce in senso proprio soltanto all'Idea, essendo soltanto essa in senso proprio ciò che esprime il

predicato, mentre agli enti empirici attribuisce in modo derivato, poiché essi non sono in senso proprio quello che sono (cfr. Alex., *In Arist. Metaoph.*, 83, 34-84, 1: «dicono che i predicati comuni delle sostanze sono tali in senso proprio, e questi sono Idee»).

Nella seconda esposizione l'argomento fa forza sul motivo che la somiglianza delle cose empiriche si spiega in funzione della partecipazione all'Idea in quanto ente che è in senso proprio quella determinazione sotto il cui profilo le cose empiriche sono simili (cfr. Alex., *In rist. Metaph.*, 84, 1-2: «le cose simili l'una all'altra, sono simili l'una all'altra per partecipazione a qualcosa di identico, che è in senso proprio questa <determinazione>; e questo è l'Idea»).

La medesima esigenza della separazione dell'universale quale condizione del suo predicarsi con verità dei molti, è espressamente affermata anche nella terza formulazione, la quale non si presenta come un'esposizione «nuova» in senso vero e proprio, ma piuttosto come un'esposizione delle tesi che portano alla riduzione del terzo uomo.

La critica di Aristotele, in tutte le sue formulazioni, è interamente volta a mettere in luce l'assurdità della separazione dell'universale che funge da predicato comune delle sostanze, di concepirlo cioè come un'Idea. Pensato, infatti, come Idea separata, il predicato comune cessa propriamente di essere tale e diviene esso stesso un elemento della classe delle cose che godono della proprietà espressa dal predicato, con la conseguenza che tale proprietà, essendo comune agli individui empirici e all'Idea, postula l'esistenza di un'altra Idea, e così di seguito all'infinito. In tal modo, oltre agli uomini empirici e l'Idea di uomo dovrà postularsi un «terzo Uomo», ossia un'ulteriore Idea di uomo, e poi una quarta, una quinta, e così di seguito all'infinito. Il che colpisce al cuore la dottrina delle Idee quali cause paradigmatiche, richieste per dar conto dei caratteri delle cose empiriche: giacché con il rinvio all'infinito la spiegazione di tali caratteri risulta anch'essa rimandata all'infinito e dunque tralasciata.

Un'ulteriore obiezione contro le Idee, contenuta nel nono capitolo del primo libro della *Metafisica*, ne rileva l'incompatibilità con i principi, giacché dalla prospettiva delle prime si dovrebbero ammettere Idee anche dei secondi; il che da quella dei principi è inammissibile. Un'altra oppone che le Idee non sono causa né dell'essere né del divenire delle cose: non dell'essere, perché, in quanto trascendenti, non si trovano in esse, e i rapporti invocati da Platone, in particolare quelli di mimesi e metessi, sono soltanto metafore desunte dall'operare umano, non concetti di carattere dottrinale e di valore speculativo; e non del divenire, perché non producono né il movimento circolare, proprio delle sostanze celesti, né alcuno dei mutamenti delle sostanze terrestri. Una terza rileva infine

che le Idee, con la loro separatezza dagli enti empirici, non possono esserne la sostanza (*οὐσία*), essendo assurdo che la sostanza sia separata da ciò di cui è sostanza.

2. La revisione della dialettica diairetica e la dottrina delle categorie

In unità con la critica delle Idee Aristotele venne elaborando la dottrina delle categorie, ossia dei sommi generi dell'essere, che in tal modo, già posto da Platone come *originariamente* multivoco con la stessa pluralità delle Idee, riceveva formale e adeguata giustificazione di questa sua basilare prerogativa. L'unità d'impianto delle due elaborazioni s'attesta col fatto che, se per un verso la reiezione aristotelica delle Idee, con il conseguente rifiuto dell'universale separato, e dunque incongruentemente concepito, apre la strada a una sua esatta scansione, espressa per l'appunto dalla teoria dei generi categoriali, per converso proprio la rigorosa definizione dell'universale teorizzata con le categorie e consistente nella necessità che esso sussista negli individui, non al di là di questi, costituisce, come abbiamo visto, il motivo di fondo sul quale s'articola la critica delle Idee. Insomma, critica delle Idee e dottrina delle categorie sono i due risvolti, mutuamente implicantisi, della medesima nozione dell'universale come *uno «nei» molti*, in quanto loro carattere comune.

La dottrina delle categorie si origina dalla revisione della dialettica del tardo Platone, caratterizzata dalla divisione per generi. Lo Stagiritica la critica, ma con l'intendimento di rendere perfettamente adeguate le notevolissime potenzialità teoriche in essa presenti, non di rifiutarla. Ai suoi occhi, infatti, il procedimento platonico, dividendo progressivamente i generi in due specie e, abbandonatane una, assumendo l'altra, ha il merito di permettere la formazione di colonne di predicati, ma presenta il limite di non essere in grado di giustificare sul piano formale né l'appartenenza di ogni determinazione alla colonna, né la sussunzione della cosa da definire sotto una delle due parti in cui il genere viene via via diviso. Nell'esempio del *Sofista*, dove Platone teorizza la divisione diairetica, l'oggetto da definire è «pescatore con la lenza». Questo viene innanzitutto sussunto sotto il genere «arte» (momento della «riconduzione all'uno» o

συναγωγή), al quale si applicano via via le seguenti divisioni: «arte acquisitiva», «che s'impadronisce», «di nascosto», «di esseri animati», «natanti», «che stanno sempre nell'acqua», «effettuata con percussione», «colpendo dal basso verso l'alto». La definizione del pescatore con la lenza si ottiene unendo tutte le suddette divisioni in

cui il genere «arte» viene diviso. Sennonché in un tale procedimento resta formalmente imprecisato il modo in cui le determinazioni che intervengono nella divisione si rapportano tra loro, intervenendo nella divisione stessa sia delle *differenze*, cioè delle determinazioni che dividono il genere (come «natante», che divide il genere «animale» e come «acquisitiva», che divide il genere «arte»), sia delle *specie*, vale a dire delle partizioni del genere prodotte dalle differenze (come «animali natanti», ossia «pesci», che costituisce una specie o partizione del genere «animale» e come «arte acquisitiva», che costituisce una specie o partizione del genere «arte»). Ché, mentre il genere si predica della specie e delle sottospecie – e per di più in modo essenziale –, sì che genere, specie e sottospecie appartengono alla medesima colonna, il genere non si predica delle differenze, né queste costituiscono il genere di quello, per cui non appartengono alla medesima colonna.

Ebbene le critiche che lo Stagirita muove alla divisione sono essenzialmente volte, nel loro nucleo originario ed essenziale, a mettere in chiaro la necessità di precisare formalmente il tipo di nesso che deve intercorrere tra certe determinazioni perché possano rientrare in una stessa colonna e, in stretto rapporto con questo, il modo in cui una determinazione si predica di un'altra.

Alcune di tali critiche sono implicite nelle regole dialettiche enunciate nei libri centrali dei *Topici* (II-VII), i più antichi, composti in un tempo in cui lo Stagirita, membro dell'Accademia, non aveva ancora teorizzato la dottrina del sillogismo. Vi si scorgono come tra le pieghe di esse. In effetti, due regole di *Top.*, IV, 1 (120 b 21-29; 120 b 36 ss.) lasciano chiaramente intendere che nella divisione non risulta esplicito il rapporto predicativo tra il genere e la specie. Una, formulata in *Top.*, VI, 6 (143 b 11-21), imputa al procedimento dicotomico la possibilità di dividere il genere anche con una negazione (il che si riscontra di frequente negli esempi platonici della divisione medesima), cadendo così nell'assurdo di predicare la specie del genere, mentre è questo che si predica di quella.

Altre critiche, formulate in un tempo successivo, quando Aristotele disponeva della teoria del sillogismo, obiettano che la divisione è una sorta di sillogismo impotente perché, invece di assumere come medio un termine meno esteso del predicato, com'è corretto fare, assume come medio la nozione più universale, ossia il genere in tutte le sue differenze. Nella conclusione, dunque, del soggetto non potrebbe che essere predicata una nozione più estesa di quella che con la divisione si intenderebbe attribuirgli, per cui, nell'attribuirgliela, non si dimostra, ma si postula ciò che si vuole provare. La divisione, insomma, non è in grado di giustificare formalmente l'attribuzione al soggetto di una delle due specie in cui il genere è diviso (*Anal. Prior.*, I, 31; *Anal. Post.*, II, 5).

Inoltre, in essa si presuppongono come già assunte le determinazioni che si va ordinatamente enunciando (*Anal. Post.*, II, 5, 91 b 20-31. Cfr. anche *Anal. Post.*, II, 13).

In un'ultima critica, di peso indubbiamente minore delle precedenti, Aristotele rileva che in alcuni casi la divisione è un metodo classificatorio inadeguato (*De Part. Anim.*, I, 2, 642 b 5 ss.).

Ora, fornendo le precisazioni suddette, lo Stagirita guadagna le condizioni teoriche atte a definire la nozione di «categoria». Egli distingue due nessi predicativi: uno è quello del «dirsi di un soggetto»

(καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεσθαι), il quale esprime un tipo di predicazione essenziale, che si verifica quando il genere si attribuisce a una specie o a una sottospecie, ossia quando di una determinazione se ne predica un'altra che indica o il suo genere prossimo, quello cioè nel quale essa rientra immediatamente (come nell'attribuzione di «animale» a «uomo»). L'uomo, infatti, com'è espresso dalla sua definizione, ovvero dal discorso che ne dice il *che cos'è*, ossia l'essenza, è un «animale [genere prossimo] razionale [differenza specifica]», o le specie e il genere remoti, ossia quelli sotto i quali cade il suo genere prossimo (come nell'attribuzione di «Europeo» e di «uomo» a «Lombardo»). Posto, infatti, che la definizione di «Lombardo» è «Italiano [genere prossimo] vivente in Lombardia [differenza specifica]», «Europeo» e «uomo» rappresentano rispettivamente la specie e il genere sotto cui cade «Italiano») e ai quali Aristotele si riferisce con la nozione di «quiddità»

(τὸ τί ἦν εἶναι), indicata dai Medioevali con *quod quid erat esse*.

Che si tratti di una predicazione essenziale è chiaro dal fatto che la determinazione predicata entra, o direttamente o remotamente, nell'essenza di quella della quale è predicata.

L'altro nesso è quello dell'«essere in un soggetto»

(ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι), il quale esprime una predicazione accidentale, che si ha quando a una determinazione se ne attribuisce un'altra che non rientra né nel suo genere prossimo né in quelli remoti (come nell'attribuzione di «bianco» a «uomo»). In tal caso, infatti, il predicato «inerisce» al soggetto, si trova cioè soltanto a sussistere nel soggetto.

Ora, è chiaro che per appartenere a una medesima colonna le determinazioni devono predicarsi secondo il «dirsi di un soggetto», debbono cioè verificare la condizione di genere, specie e sottospecie, mentre due determinazioni delle quali l'una inerisce all'altra appartengono a colonne diverse. Ecco dunque formalmente definito il nesso la cui mancata determinazione era all'origine delle incongruenze della divisione platonica. Ora, invece, con la precisazione dei due tipi di predicazione è possibile specificare la condizione d'appartenenza di

due o più predicati alla medesima colonna.

Parallelamente a queste basilari precisazioni lo Stagirita chiarisce che una determinazione può predicarsi di un'altra o come definizione, o come proprio, o come genere, o come accidente (*Top.*, I, 5). Che cosa sia la definizione s'è visto: si tratta del discorso che dice l'essenza o il *che cos'è* della cosa. Il proprio è ciò che, pur non entrando nell'essenza della cosa, appartiene però soltanto a essa e si predica in suo luogo, così da contraddistinguerla da tutte le altre (per esempio, «essere capace di apprendere la grammatica» per l'uomo). Che cosa sia il genere è implicitamente già risultato: è la nozione comune a più cose, quella cioè in cui un molteplice si unifica, e dunque è l'universale (*unum versus alia*), ossia ciò che, esprimendo il momento di unità della loro pluralità, può predicarsi di tutte esse (*quod aptum est predicari del plurius*, secondo la definizione dei Medievali). Infine, l'accidente è ciò che può sia appartenere che non appartenere alla cosa.

È chiaro che soltanto la definizione e il genere cadono sotto la stessa colonna di ciò di cui sono definizione e genere, mentre né l'accidente, né il proprio, che è esso medesimo un accidente, il quale però si dice «per sé» della cosa, verificano la suddetta condizione.

Infine Aristotele distingue (*Cat.*, 1) gli omonimi, i sinonimi e i paronimi. Sono omonime le cose che hanno il medesimo nome, ma definizioni diverse (per esempio, l'uomo in carne e ossa e il dipinto dell'uomo). Sono invece sinonime quelle che hanno lo stesso nome e la stessa definizione (come, per esempio, il bue e l'uomo rispetto all'animale, ossia le specie rispetto al genere). Sono infine paronime le cose che hanno nomi e definizioni in parte uguali e in parte diversi: per esempio, «grammatico» e «grammatica».

È evidente che solo le determinazioni sinonime cadono entro la medesima colonna.

Ora, regolate secondo le sopradette clausole, tutte le determinazioni s'iscrivono sotto alcuni generi massimamente universali, in rapporto ai quali esse si raccolgono in altrettante colonne. Si origina così il concetto di «categoria», termine che etimologicamente significa «predicazione» e con il quale Aristotele indica sia i generi sommi di ciascuna colonna, sia l'intera classe di predicazioni iscritte sotto tali generi. Egli, infatti, di volta in volta ne parla o come di «predicazioni» (*κατηγορίαι*), o come di «generi della predicatione» (*γένη κατηγορίας*), o come di «generi delle predicazioni» (*γένη τῶν κατηγοριῶν*).

L'elenco più completo di esse è dato in *Top.*, I, 9 e in *Cat.*, 4, dove ne sono indicate dieci, ossia sostanza, qualità, quantità, relazione, dove, quando, giacere, avere, agire, patire. Le prime quattro sono quelle fondamentali, e ad esse lo Stagirita dedica nell'apposito trattato

sulle categorie specifiche e dettagliate trattazioni. Le altre invece sono poco più che menzionate soltanto.

Una difficile questione, che ha impegnato soprattutto gli studiosi del secolo scorso, riguarda il criterio seguito da Aristotele nell'enucleare le categorie. Kant nella *Critica della ragion pura* aveva rimproverato allo Stagirita d'averle soltanto elencate, ma non dedotte. Un rilievo esattemissimo, il quale, al di là dell'intendimento kantiano, lungi dal valere come una critica, corrisponde al riscontro di una necessità strutturale se con «deduzione» è da intendersi, in senso aristotelico, che il tipo e il numero delle categorie discende quale necessaria conclusione da certe premesse. Sotto questo profilo, poiché le categorie sono, come s'è detto, i generi supremi, è evidente che non possono essere «dedotte» da nulla.

Questo non significa né che il concetto di categoria non abbia una giustificazione, e attraverso l'analisi dei nessi predicativi e l'aggiustamento formale del platonico metodo della divisione s'è visto come Aristotele ne abbia fornito un fondamento, né che la scelta delle categorie sia stata effettuata senza un «filo conduttore». Sono stati così invocati, di volta in volta e per lo più con reciproca esclusione, il criterio ontologico, quello logico e quello grammaticale, e a seconda dell'aver optato per l'uno, l'altro o l'altro ancora si è attribuito alle categorie significato ontologico o logico o linguistico. Oggigiorno la questione è avvertita in modo assai meno acuto e si tende fondamentalmente a riconoscere che non un solo criterio, ma più criteri ne hanno presieduto l'individuazione: certamente l'analisi della realtà, ma altrettanto l'analisi delle strutture logiche e in generale del pensiero, nonché quella della lingua greca, con i suoi tipici costrutti grammaticali.

3. La multivocità dell'essere e il primato della sostanza individuale

Con la dottrina delle categorie, nata nel solco del platonismo e quale frutto più maturo del perfezionamento della dialettica platonica, Aristotele dà corso a un'ontologia che finisce per ribaltare diametralmente quella del maestro nei suoi capisaldi teorici. Ma il ribaltamento è, ancora una volta, l'esito di uno sviluppo dottrinale che corre lungo le linee tracciate da Platone. E innanzitutto nel riaffermare e ribadire, ma su ben altra base e su ben più solido fondamento, quell'originaria multivocità dell'essere che in Platone si era affacciata con la stessa molteplicità delle Idee, ma che alla fin fine sembrava rifiutata o quanto meno fortemente limitata dalla teoria dei principi e dalla conseguente derivazione di tutte le Idee dall'Uno e

dalla Diade indefinita.

Ora, le categorie, in quanto generi sommi, non sono unificabili, né, in particolare, possono riferirsi all'essere quale genere supremo, di cui sarebbero specie. In effetti l'essere, aristotelicamente inteso, non è un genere. Si tratta di una tesi basilare, che trova formale giustificazione nel fatto che il genere non si predica delle differenze, mentre l'essere si dice anche di esse, giacché anch'esse sono essere (*Metaph.*, III, 3). Ciò significa che l'essere non è *originariamente* alcunché d'unitario, il quale successivamente si scinde in una pluralità di sensi, ma che i molti modi o sensi in cui si dice definiscono la sua condizione *originaria* e che non c'è un senso che li comprenda tutti. L'essere è perciò omonimo, in quanto con un medesimo nome si indicano cose per definizione diverse, quali per l'appunto sono la sostanza, la quantità, la qualità, la relazione e le altre categorie; anche se non si è in presenza di un'omonimia assoluta, ma di un'omonimia che ammette una certa unità. Ma – si badi – non un'unità di genere, ossia di significato, bensì di relazione. È cioè quella che Aristotele chiama «omonimia in rapporto all'uno»

(ὁμωνυμία πρὸς ἓν). In effetti tutti i significati dell'essere, che sono e restano molteplici, si dicono però in riferimento a uno di essi, che diviene così il punto d'appoggio degli altri. Ma non perché ne sia maggiormente essere, ma soltanto perché è quello in relazione al quale essi si dicono. E tale è la sostanza.

Come categoria essa si presenta con una prerogativa tutta particolare rispetto alle altre. In effetti, mentre le determinazioni delle altre colonne possono predicarsi sia di quelle via via meno estese della medesima colonna, secondo il «dirsi di un soggetto», sia di quelle delle altre colonne, secondo l'«essere in un soggetto», le determinazioni sostanziali possono predicarsi soltanto di quelle progressivamente meno universali della stessa colonna e dei relativi individui. Esse dunque si dicono soltanto di un soggetto ed escludono l'inerenza. E poiché, come abbiamo visto, il «dirsi di un soggetto» specifica, direttamente o remotamente, il *che cos'è* della cosa, Aristotele le denomina con il termine che indica questa figura, vale a dire con

οὐσία, che è il sostantivo del participio femminile presente del verbo essere e che di volta in volta significa, nel vocabolario aristotelico, sia l'essenza che la sostanza. Proprio perché questa è la categoria che per antonomasia indica l'essere della cosa, in quanto ne significa il *che cos'è* o l'essenza. Rispetto a essa le determinazioni delle altre categorie esprimono gli accidenti, e questa loro condizione è definita dal rapporto d'inerenza alla sostanza.

Tra le sostanze Aristotele assegna il primato a quella individuale, definita dal non essere in un soggetto e dal non dirsi di un soggetto. Gli altri enti, determinati anch'essi mediante il rapporto tra i due nessi

predicativi, che consentono di scandire la struttura di ogni tipo di realtà, sono le *sostanze universali*, le quali si dicono di un soggetto e non sono in un soggetto, gli *accidenti universali*, che si dicono di un soggetto e sono in un soggetto, e gli *accidenti individuali*, che non si dicono di un soggetto e sono in un soggetto (*Cat.*, 2). In effetti, il dirsi e il non dirsi di un soggetto definiscono rispettivamente l'universale e l'individuale, l'essere e il non essere in un soggetto l'accidente e la sostanza.

Ora, il primato della sostanza individuale è dovuto al fatto di costituire, in quanto soggetto di predicazione, ciò senza di cui le sostanze universali, specifiche e generiche, non esisterebbero. Esse infatti, in quanto universali, sono definite dall'essere predicabili di qualcosa, e senza ciò di cui predicarsi neppure si darebbero. Altrimenti detto, senza gli individui sostanziali non esisterebbero i loro caratteri comuni, espressi dalle sostanze universali. Queste sono perciò *sostanze seconde*, mentre quelli rappresentano le *sostanze prime*, le sostanze, cioè, che sono tali in senso principale, primario e proprio (*κυριότατος καὶ πρῶτος καὶ μάλιστα*; *Cat.*, 5, 2 a 11-12), a misura delle quali si definisce lo stesso grado di sostanzialità delle sostanze universali. Tra queste, infatti, le specie sono maggiormente sostanza del genere, in quanto maggiormente vicine all'individuo (*Cat.*, 5, 2 b 7-8).

E poiché le sostanze sono sostrati o soggetti d'inerenza degli accidenti, che a loro volta non esisterebbero senza ciò a cui inerire, dal momento che la loro essenza risiede in questo, la sostanza individuale costituisce il fondamento di tutta quanta la realtà, la base sulla quale essa, nella sua originaria varietà, si regge.

In questo modo la posizione platonica risulta diametralmente rovesciata, giacché quell'individuo che per Platone non era che copia dell'autentico essere, costituito dalle Idee, ossia dall'universale, per Aristotele rappresenta invece la realtà in senso forte e il centro dell'esistente, sul quale si appoggiano le stesse realtà universali.

4. La sostanza nello sviluppo dell'ontologia aristotelica

4.1 LE NUOVE ACQUISIZIONI DOTTRINALI E LA SOSTANZA

Sulla base di altre acquisizioni dottrinali raggiunte nel campo dell'ontologia, Aristotele formulò una teoria della sostanza che apporta decisivi sviluppi e approfondimenti al suo nucleo originario. Le acquisizioni in oggetto sono, innanzitutto, la dottrina della potenza e dell'atto e, in secondo luogo, quella della materia e della forma.

Quanto alla prima, potenza e atto costituiscono per Aristotele uno dei significati dell'essere distinti in *Metaph.*, V, 7 e poi ripresi in altri

luoghi. La datazione antica di questo libro della *Metafisica*, che è una sorta di dizionario filosofico dei termini più importanti e che fu scritto dallo Stagirita durante il suo soggiorno nell'Accademia, comprova l'origine assai pristina di tale teoria, che del resto si trova già presente, almeno a livello embrionale anche se non formalmente scandito, nei frammenti del *Protreptico*, lo scritto in cui Aristotele esortava alla filosofia.

Se dunque la dottrina non è tarda, sembra però tardo il suo impiego nella delineazione del concetto di sostanza, quale è operata in *Metaph.*, VII, che è un libro certamente più recente. Inoltre, della potenza e dell'atto non vi è traccia nella teoria della sostanza delle *Categorie*, e questo conferma quanto si viene dicendo.

Anche la potenza (**δύναμις**) ha più significati, ma alcuni di essi, indicati in *Metaph.*, V, 12 e ricapitolati, qui e in *Metaph.*, IX, 1, nella capacità di produrre mutamento (potenza attiva) o di subirlo (potenza passiva), non hanno attinenza con la filosofia prima. Quello invece che la riguarda in modo diretto è correlativo con l'atto (**ἐνέργεια, ἐντελέχεια**), il quale, poiché attiene all'essere in quanto essere, vale a dire all'essere nella sua totalità, non può essere definito, ma soltanto colto in esempi appropriati, come l'essere svegli rispetto al dormire, il costruire rispetto al poterlo fare e il vedere rispetto al semplice possedere la vista, quando si tengono chiusi gli occhi. La prima situazione presentata in questi esempi illustra quello che è l'atto, la cui nozione è estensibile per analogia a tutto l'essere; e parimenti è per quanto riguarda la potenza, presentata dalle seconde situazioni. Essa però non significa soltanto l'essere, ma anche il non-essere, giacché ciò che è in potenza qualcosa, «non è» ancora quel qualcosa.

Ora, poiché la sostanza esprime il senso forte dell'essere, come già s'è visto e sarà ulteriormente precisato con la dottrina dell'omonimia relativa o **πρὸς ἑν** dell'essere stesso, quel senso cioè al quale fanno riferimento le determinazioni di tutte le altre categorie, è chiaro che essa non può significare potenzialità, ma è definita dall'essere atto o in atto.

Per quanto riguarda la materia e la forma occorre subito precisare che con esse si specificano due concetti che con ogni probabilità compaiono per la prima volta in modo dottrinalmente definito nel primo libro della *Fisica*, là dove Aristotele determina i principi del divenire, ma che a ben vedere erano già in nuce nella teoria delle *Categorie* secondo cui la sostanza non ha contrario, però è capace di

accogliere (**δεικτική**) i contrari. Ma ciò che in questo momento soprattutto interessa porre in chiaro è che materia e forma si connettono assai strettamente alla potenza e all'atto.

La materia, infatti, essendo, in quanto sostrato (**ὑποκείμενον**), ricettacolo di forme diverse e in particolare contrarie, e quindi essendo in se stessa priva di forma, così da poterle accogliere tutte, coincide con la pura potenza. Aristotele la definisce «ciò che, di per sé, non è né alcunché di determinato, né una quantità né alcuna delle altre determinazioni dell'essere» (*Metaph.*, VII, 1, 1029 b 20-21), nel senso che, eliminate tutte le determinazioni categoriali, come la qualità, la quantità, ecc., rimane un «qualcosa che viene determinato da esse» e che pertanto è puramente in potenza rispetto alla determinazione che da esse riceve. Per questo in se stessa non ne ha alcuna in atto, ma in potenza le possiede tutte. La materia, dunque «non è un alcunché di determinato in atto, ma un alcunché di determinato soltanto in potenza» (*Metaph.*, VIII, 1, 1042 b 26-27).

Al contrario l'atto, che non indica soltanto l'attività (**ἐνέργεια**), ma anche e primariamente la compiutezza di una cosa (**ἐντελέχεια = ἐν τελεί ἔχειν**, ossia «essere nel compimento»), esprime la modalità propria della forma, che a sua volta è sulla linea dell'atto.

È chiaro pertanto che la sostanza, essendo specificata dall'atto, è per ciò stesso specificata, in senso primario, dalla forma e non già dalla materia, che, come s'è detto, è pura potenza.

4.2 LE NOTE COSTITUTIVE DELLA SOSTANZA

Ebbene, anche sulla base di queste acquisizioni dottrinali Aristotele in *Metaph.*, VII caratterizza la sostanza con cinque connotazioni essenziali, e parallelamente, identificata quella individuale come «sinolo» (**σύνολον**), ossia come tutt'uno, di materia e forma, chiarisce il rapporto di queste determinazioni con la sostanza.

Relativamente alle caratteristiche costitutive della sostanza, s'è già visto che essa dev'essere atto o in atto.

Inoltre, è sostrato d'inerenza (**ὑποκείμενον**), senza a sua volta inerire ad altro. È questa la prerogativa che più la qualifica come base o fondamento dell'esistente, dal momento che il «sostrato» (**ὑποκείμενον**) è, etimologicamente, ciò che «soggiace» (**ὑποκεῖται**) e che quindi funge, per così dire, da punto d'appoggio. Ed è una prerogativa già venuta in chiaro nelle *Categorie*, in senso primario per l'individuo, ma complessivamente anche per le sostanze universali.

Ancora, la sostanza è separata (**χωριστή**), alcunché di determinato (**τόδε τι**) e qualcosa di unitario (**ἓν τι**).

Dei due significati che la separatezza assume in Aristotele, ossia quello di trascendenza e quello di esistenza autonoma, ovvero di per

se stessa, di una cosa, contrapposto all'esistere in altro, è quest'ultimo quello che connota la sostanza in quanto tale, anche se, come vedremo, alcune sostanze sono trascendenti. Ma la trascendenza è propria di certe sostanze soltanto e non di ogni sostanza, com'è invece la separatezza nel secondo senso.

Che la sostanza sia alcunché di determinato significa, in senso proprio, che è un «certo questo», attribuzione che spetta innanzitutto e principalmente all'individuo, mentre le sostanze universali sono piuttosto «un certo quale», ma che conviene anche ad esse in quanto specie e generi della sostanza individuale.

La sostanza, infine, è unitaria nel senso che l'ente sostanziale è *intrinsecamente ed essenzialmente* uno. Infatti, l'unità delle sostanze materiali non è la mera aggregazione delle loro parti, né, in particolare, coincide con la somma degli elementi di cui sono fatte, ma col principio formale che le rende un tutto; ed è, inoltre, un'unità perfetta, dal momento che loro costitutivi sono la materia e la forma, ossia la potenza e l'atto, e l'unità di materia e forma, di potenza e atto è inscindibile, com'è inscindibile e dunque perfetta quella di genere e differenza nella definizione. Le sostanze immateriali, poi, sono *immediatamente* unitarie.

4.3 SOSTANZA COME MATERIA, COME FORMA E COME SINOLO

Sulla base di queste caratteristiche Aristotele può affermare che sono sostanza 1) la materia, 2) la forma e 3) il sinolo di materia e forma.

La prima in quanto è sostrato d'inerenza e soltanto per questo. Che in tale senso la materia debba essere sostanza, lo Stagirita ribadisce in modo del tutto esplicito, tra gli altri luoghi, anche in *Metaph.*, VIII, 1, dove, riassumendo le analisi del primo libro della *Fisica*, richiamate anche nei primi cinque capitoli di *Metaph.*, XII, che è assai antico, afferma che, avvenendo tutti i mutamenti tra opposti, deve esserci qualcosa che funge da sostrato, e questa è la materia.

Il sostrato è «ciò di cui vengono predicate tutte le altre cose, mentre esso non viene predicato di alcun'altra» (*Metaph.*, VII, 3, 1029 a 36-37), riproponendo nella sua definizione quella stessa di sostanza.

Ora, la materia è sostrato in due sensi: innanzitutto come *sostrato proprio* di ogni cosa, o meglio di ogni specie di cose, per esempio come marmo, o bronzo, per le statue. Ma poiché a sua volta il bronzo o il marmo sono costituiti dai quattro elementi, che rappresentano i componenti ultimi di ogni cosa sensibile, essa è sostrato anche nel senso di *sostrato primo*, ossia come ciò che soggiace al fondo delle cose e non è ulteriormente riducibile. In rapporto a questi due modi del sostrato anche la materia è, dunque, materia *propria*, dalla quale derivano direttamente le cose, e materia *prima*, nella quale si risolve la materia propria.

Pur essendo la materia in quanto tale potenza, come s'è detto, è chiaro però che la materia prima, o come sostrato primo, lo è maggiormente di quella propria, o come sostrato proprio, essendo maggiormente indeterminata, in quanto atta a ricevere tutte le determinazioni formali e soggiacendo a tutte le cose, mentre quella propria, se non necessariamente soggiace a un solo genere di cose, ma anche a più generi, come il legno all'armadio e al letto (*Metaph.*, VIII, 4, 1044 a 25-27), può tuttavia essere determinata da un numero limitato di forme.

In ogni caso, poiché caratteri della sostanza sono soprattutto e fondamentalmente l'essere separabile e l'essere alcunché di determinato, la materia, che non possiede nessuno di essi, è sostanza nel senso più debole, e in misura minore della forma e del sinolo.

La forma è sostanza, innanzitutto, perché è unitaria e alcunché di determinato; ma poi anche perché è sostrato, ed esattamente di tutto ciò che si predica di essa, come già in *Cat.*, 5 si precisa che la specie è sostrato del genere in quanto il genere si dice della specie, mentre questa non si dice di quello, e la specie è forma.

In due luoghi di *Metaph.*, VII, 7 (1032 b 2; 10, 1036 a 33) Aristotele testualmente dichiara che per forma intende l'essenza o

quiddità (*τὸ τί ἦν εἶναι*), la quale è espressa dalla differenza ultima (*Metaph.*, VII, 12, 1038 a 19-20; 25-26), cioè dalla differenza che divide il genere nella specie più prossima alla cosa e che perciò indica la caratteristica che, entro il genere, la determina in quello che essa propriamente è, separandola da tutto il resto, ossia la «definisce». L'essenza o forma è dunque ciò che la cosa è per se stessa in senso stretto (*Metaph.*, VII, 4, 1029 b 13 ss.), escludendo quest'ultima precisazione dall'essenza ciò che, pur dicendosi per sé della cosa, tuttavia non ne significa il *che cos'è* (come emblematicamente avviene nel caso del proprio, il quale è pur sempre un accidente, ancorché si tratti di un accidente che connota la cosa in senso esclusivo); e ciò che la cosa è per se stessa in senso stretto è la definizione, data per l'appunto dal genere e dalla differenza specifica (*Metaph.*, VII, 12, 1037 b 29-30) e con la quale, dunque, l'essenza o forma coincidono.

Ora, in senso proprio la definizione è soltanto della forma e dell'universale, mentre il composto di materia a forma, ossia l'individuo, non si conosce per definizione, ma per sensazione e intuizione (*Metaph.*, VII, 10, 1035 b 32 – 1036 a 6), così come non è dimostrabile (*Metaph.*, VII, 15, 1039 b 29-30).

È comunque da segnalare che la relazione tra l'essenza e la sostanza, se vede un'eccedenza di questa seconda rispetto alla prima, chiara dal fatto che la sostanza non si esaurisce nell'essenza, ma si dice secondo una pluralità di significati di cui quello di essenza è uno, non l'unico, per altro verso presenta un'eccedenza anche dell'essenza

rispetto alla sostanza. Infatti, anche l'essenza e il *che cos'è* son detti secondo una molteplicità di significati per la quale, se *innanzitutto e principalmente* essi competono alla sostanza, *secondariamente* competono però anche alle altre categorie, dal momento che vi è un'essenza anche della quantità, della qualità, ecc. Ma, mentre la sostanza è essenza *in senso assoluto*, ossia per se stessa, delle altre categorie l'essenza si predica *in senso relativo*: come essenza, per l'appunto, «della quantità» o «della qualità» ecc. Il fatto si è che, precisa Aristotele, le determinazioni categoriali altre dalla sostanza sono «essere» solo in riferimento alla sostanza, e l'essenza, in quanto significato della sostanza, è significato dello stesso essere. Essa perciò conviene anche alle determinazioni delle altre categorie solo in quanto conviene alla sostanza (*Metaph.*, VII, 4, 1030 a 18 – b 7). È uno dei

casi in cui si testimoniano l'*omonimia* πρὸς ἓν e il primato della sostanza tra i significati dell'essere, come analiticamente vedremo.

In polemica con la teoria platonica delle Idee, che sono essenze separate, Aristotele prova poi, attraverso l'assurdità di questa posizione, l'immanenza della forma nella cosa stessa, la quale proprio per questo è sinolo, ossia unità inscindibile di materia e forma. Più precisamente, nelle cose che si dicono per sé, la cosa stessa e la sua essenza costituiscono un unico e un medesimo, vale a dire coincidono, e in modo non accidentale. L'essenza invece non coincide con la cosa negli enti che si dicono per accidente, ma unicamente per l'aspetto per cui, dicendosi lo stesso accidente in due sensi, si consideri la sola determinazione accidentale, come il bianco e il musico, e non ciò a cui accade, per esempio, di essere bianco o musico, giacché anche in questo caso vi è identità tra la cosa e l'accidente. È chiaro infatti che l'essenza del bianco o del musico non coincide con l'essenza dell'uomo cui capita di essere bianco o musico, mentre sono la stessa cosa l'uomo bianco o musico e l'essenza dell'uomo bianco o musico (*Metaph.*, VII, 6; in particolare 1031 b 22-27).

Del resto, proprio una tale coincidenza tra la forma e la cosa fa sì che conoscere la cosa sia conoscere la sua essenza (*Metaph.*, VII, 6, 18-22).

Detta coincidenza non implica affatto, però, che la forma, la quale, come vedremo, al pari della materia è condizione del divenire e, in particolare, di quella sua specie che è la generazione, sia essa stessa soggetta a divenire e si generi. Al contrario, essa per Aristotele è ingenerabile e indiveniente (*Metaph.*, VII, 8), come neppure si genera la materia, che però a differenza della forma è soggetta alle altre specie di mutamento, in conseguenza del suo essere pura potenza.

Il sinolo, come già abbiamo anticipato, è l'unione sostanziale di materia e forma, resa possibile dalla costitutiva immanenza di quest'ultima (*Metaph.*, VII, 12, 1037 a 28-29). Esso è sostanza in

quanto verifica tutte le caratteristiche definitorie della nozione: è sostrato, significando questo, oltreché la materia rispetto all'atto, anche, per l'appunto, la sostanza individuale rispetto alle sue affezioni (*Metaph.*, VII, 13, 1038 b 4-6); anzi, è sostrato primo, in una delle accezioni assunte da questa figura (*Metaph.*, VII, 3, 1029 a 2-4); è poi alcunché di determinato, ossia un certo questo (*Metaph.*, VII, 3, 1029 a 27-29); è inoltre unitario, realizzando la forma, sempre in virtù della sua immanenza, compatta saldezza con la materia cui inerisce; ha inoltre esistenza separata e, quantunque possa essere in potenza qualcosa, è contemporaneamente qualcosa in atto.

Si è visto altresì che esso non si conosce per definizione, ma soltanto per intuizione e sensazione. Tuttavia Aristotele precisa che ciò è dovuto al suo legame con la materia, che è come tale inconoscibile, essendo, in quanto pura potenza, assolutamente indeterminata. Ma per l'aspetto per cui è congiunto con la forma, anche del sinolo vi è nozione; per esempio, vi è nozione dell'uomo, data da quella della sua anima, che ne è la forma (*Metaph.*, VII, 12, 1027 a 26-28).

Quanto si è fin qui esaminato lascia chiaramente vedere come la «nuova» teoria aristotelica della sostanza rappresenti un approfondimento e uno sviluppo di quella delle *Categorie*. Rispetto a essa questa «nuova», lungi dal costituire un ribaltamento, segna invece un'evoluzione compiuta nel segno della continuità, lungo un processo di progressiva penetrazione concettuale maturata alla luce delle successive scoperte effettuate dallo Stagirita nel campo dell'ontologia.

Due tesi sembrano però smentire un tale svolgimento organico e unitario: una, che l'universale non può essere sostanza, in quanto manca delle note che la connotano come tale: infatti, è determinazione comune e non propria di ciascuna cosa, come l'essenza; inoltre, non verifica la condizione di non riferirsi a un sostrato, ma si predica sempre di un sostrato; ancora, non è alcunché di determinato, ma significa «di che specie è la cosa»; infine, non ha un'esistenza separata (*Metaph.*, VII, 13). Per contro in *Cat.*, 5 Aristotele dichiarava che anche gli universali, e cioè le specie e i generi della sostanza individuale, sono sostanze, ancorché seconde. Qui il contrasto sembra essere netto.

La seconda tesi che parrebbe contraddire la linearità e l'organicità del pensiero aristotelico in merito alla sostanza è che sostanza prima è la forma (*Metaph.*, VII, 7, 1032 b 2), mentre in *Cat.*, 5 il primato era attribuito all'individuo. Qui, per la verità, più che un vero e proprio contrasto sembra attestarsi una differente posizione.

Ma, a ben vedere, né l'una né l'altra tesi urtano con le precedenti. Quando lo Stagirita sostenne che la sostanza prima è l'individuo, non aveva ancora teorizzato la dottrina della materia e della forma. È

perciò del tutto congruo e per nulla affatto contrastante che, una volta precisato che la sostanza individuale è sinolo di materia e forma, e che questa seconda ne costituisce l'essenza, individui in essa il significato principale della sua condizione di sostanza.

Il «contrasto», poi, relativo alla prima tesi si rivela ben più apparente che reale e risponde in verità a una differente prospettiva da cui sono guardati i medesimi assunti. Si osservi innanzitutto che nessuna delle ragioni addotte in *Metaph.*, VII, 7 a sostegno della non sostanzialità dell'universale manca di un preciso riscontro in *Cat.*, 5. In effetti, che l'universale sia determinazione comune concorda appieno con la tesi di *Cat.*, 5 secondo cui gli universali sostanziali sono specie e generi della sostanza individuale, essendo proprio della specie e del genere l'esprimere ciò che è comune; con la stessa tesi è poi del tutto congruo e convergente che l'universale si predichi sempre di un sostrato e che non abbia realtà separata; che poi non sia alcunché di determinato, ovvero non esprima «un certo questo», ma «di che specie è una cosa», collima in tutto e per tutto col rilievo di *Cat.*, 5 secondo cui, che «un certo questo», l'universale significa «un certo quale».

Va poi espressamente puntualizzato che la denegazione della sostanzialità dell'universale si staglia nell'ottica della precisazione che sostanza in senso primario è la forma o essenza, nel quadro della predetta situazione. L'universale infatti, in quanto specie o genere, non costituisce ancora l'essenza, che è invece soprattutto espressa, come abbiamo sentito asserire, dalla differenza. Ond'è che, considerato come specie o genere dell'individuo quale sostanza prima, appare anch'esso sostanza, anche se seconda; considerato invece in rapporto alla componente sostanziale prima della sostanza prima, ossia alla forma, non è sostanza. Si tratta semplicemente di una differente prospettiva dalla quale viene esaminato un medesimo contenuto dottrinale.

4.4 LE SOSTANZE SENSIBILI E QUELLE IMMOBILI

In un serrato intreccio con questa classificazione della sostanza Aristotele ne propone poi una seconda, per la quale, come vien distinto in *Metaph.*, XII, 1 (1069 a 30 – b 2), le sostanze sono tre: due sensibili e soggette a movimento, ma di esse una è eterna, l'altra corruttibile; la terza invece è immobile e intelligibile.

Le due classificazioni, che, come si diceva, s'intrecciano l'una con l'altra, sembrano rispondere a due differenti criteri. Mentre, infatti, nella prima, che si costruisce sull'accertamento di *quali* realtà presentano caratteristiche conformi a quelle, previamente stabilite, che sono proprie della sostanza e la caratterizzano in senso essenziale, il profilo qualitativo è prevalente, la seconda classificazione soddisfa

invece in senso primario la domanda: *quante* sono le sostanze?

Non che in essa sia assente un aspetto qualitativo, che invece è relevantissimo, come appare dalle stesse distinzioni tra sensibile e intelligibile, diveniente ed eterno, le quali esprimono, per l'appunto, delle qualità. Il profilo qualitativo è inoltre chiaramente avvertibile nell'ordine gerarchico con cui lo Stagirita pensa le sostanze secondo questa seconda classificazione, rappresentando egli la sostanza intelligibile e immobile come superiore a quella sensibile, ossia diveniente, ma eterna e questa a sua volta come ontologicamente più perfetta di quella sensibile e corruttibile. Si tratta, infatti, di livelli di realtà segnati da differente compiutezza ontologica, stante che l'intelligibile e l'immobile sono definiti dall'atto, il quale, come abbiamo visto, rispetto all'essere detiene un primato sulla potenza, sulla cui linea si collocano il sensibile e il diveniente; e che a sua volta l'eterno è primo secondo l'essere rispetto al corruttibile. Eppure nella domanda suddetta, che regola la seconda classificazione, i livelli di sostanza vengono indagati per sapere *quanti* sono, cosicché l'aspetto qualitativo, indubbiamente relevantissimo, funge però, per così dire, da oggetto da comprendere e rappresentare secondo una numerazione.

Quanto poi all'intreccio di cui si diceva, esso si verifica perché sia la sostanza sensibile e corruttibile che quella sensibile ed eterna sono sinoli, differenti per la materia che in essi rispettivamente interviene. Le prime costituiscono le sostanze del mondo sublunare, esemplate da Aristotele con le piante e gli animali (*Metaph.*, XII, 1, 1069 a 32), il cui sostrato materiale primo è dato dai quattro elementi, mentre quello proprio, derivante da questi, è specifico per ciascun genere. Invece la materia delle sostanze sensibili (e quindi divenienti) ed eterne, ossia degli astri e dei rispettivi cieli, è l'etere, indicato dallo Stagirita come quinto elemento oltre l'acqua, l'aria, la terra e il fuoco.

Ora lo studio delle prime due sostanze, in quanto soggette a movimento, rientra nel dominio della fisica. La terza invece, poiché non esiste un comune principio tra essa e le predette, è oggetto di un'altra scienza, ossia della filosofia prima (*Metaph.*, XII, 1, 1069 a 36 – b 2).

L'esistenza delle prime due non ha bisogno di essere dimostrata perché, essendo esse sensibili, il loro sussistere è attestato dai sensi, sotto i quali, per l'appunto, cadono. La ricerca a loro riguardo dovrà perciò determinarne i principi, non l'esistenza.

Invece l'esistenza delle sostanze immobili, che non sono oggetto di sensazione, dev'essere provata per via dimostrativa. È quanto lo Stagirita compie nel libro ottavo della *Fisica* e nel cap. 6 di *Metaph.*, XII. La dimostrazione si articola nel modo seguente: premesso che la sostanza è condizione perché sussista il mutamento, giacché senza ciò che muta il mutamento stesso non esisterebbe, Aristotele prova

l'eternità del movimento e di quella sua misura secondo il prima e il poi che, come si esplica nella *Fisica*, è il tempo. La prova è per confutazione: supposto che il movimento non sia eterno, ovvero che sia finito, si darebbe un movimento dal movimento al non-movimento e un movimento dal non-movimento al movimento, cosicché il movimento è eterno. Parimenti, supposto che il tempo sia finito, si darebbero un prima del tempo e un dopo del tempo; ma «prima» e «dopo» sono tempo, che perciò è eterno. Ora il solo movimento eterno, ossia continuo, in rapporto al quale si dà un tempo anch'esso eterno o continuo, è quello locale. E un movimento locale eterno non può che essere di natura circolare. È esattamente questo il movimento dei cieli, sul quale del resto si misura il tempo, di modo che essi sono sostanza perennemente in mutamento: quella sostanza che, fatta di etere, nella predetta classificazione veniva indicata come sensibile ed eterna. Ma ogni movimento richiede un motore, vale a dire una causa motrice, e il motore di un movimento eterno non soltanto non può essere in potenza, giacché in tal caso non muoverebbe e quindi non esisterebbe movimento, ma deve assolutamente escludere da sé la potenza, perché in caso contrario potrebbe anche non muovere, per cui il movimento non sarebbe garantito nella sua eternità. Ciò significa che non basta che il motore sia in atto, ma è necessario che l'atto costituisca la sua essenza, e cioè che esso sia solamente o puramente atto, ovvero atto puro. Come tale è immobile.

Ora, nel sistema astronomico di Aristotele, che interviene su un computo effettuato dal grande matematico e astronomo Eudosso e sulle correzioni a esso apportate dal discepolo Callippo, i cieli sono complessivamente cinquantasei. Infatti, alle trentatré sfere celesti stabilite da Callippo per spiegare i movimenti irregolari dei sette pianeti (nell'ordine: Luna, Sole, Mercurio, Venere, Marte, Giove e Saturno) egli ne aggiunge altre ventidue, ruotanti a ritroso per annullare gli effetti che i moti delle sfere di un pianeta producono su quello della prima sfera del pianeta immediatamente precedente, impedendole di riportarsi sempre nella medesima posizione. A questi cinquantacinque cieli va poi aggiunto quello delle stelle fisse, che è il più ampio e contiene tutti gli altri, e segna il limite dell'universo, che per Aristotele è dunque finito. Di conseguenza, essendo cinquantasei le sfere celesti, altrettanti sono anche i rispettivi motori immobili.

Ciascuno di essi, in quanto atto puro, è privo di materia, dal momento che la materia, come sappiamo, comporta potenza. Inoltre, è una sostanza semplice: sostanza in quanto, come principio di una sostanza, è anch'esso tale; semplice e non soltanto unitaria perché, mentre l'unità è una misura, la semplicità è un modo d'essere, ed esattamente il modo d'essere di ciò che è atto.

La peculiarità con cui muovono, suffraga poi l'istanza che sono

fini, precisandosi così il tipo causalità che, assieme a quella efficiente, li caratterizza: quella per l'appunto finale. Non potendo muovere mediante un contatto diretto col relativo cielo, perché in tal caso sarebbero coinvolti nel suo movimento, ma restando immobili, Aristotele spiega che causano il movimento come l'oggetto d'amore muove l'amante. Ogni cielo, infatti, e così pure il rispettivo astro, ha un'anima, ed è perciò dotato d'intelligenza e di volontà desiderante. Ma l'intelletto è mosso dall'intelligibile. Di conseguenza è mosso anche e soprattutto dalla sostanza semplice e in atto, che tra le cose intelligibili occupa il primo posto. Tale movimento coinvolge pure il desiderio, il cui oggetto primo coincide con l'oggetto primo dell'intelligenza, come risulta dal fatto che desideriamo qualcosa perché lo crediamo bello, costituendo così il pensiero il principio della volontà razionale. D'altro canto, l'oggetto del desiderio e dell'intelligenza muovono restando immobili, con l'attrarre a sé l'intelletto e quindi la volontà. Tale è esattamente l'effetto che i motori immobili esercitano sui rispettivi cieli: in quanto sostanze semplici e in atto, ossia perfette, ne muovono l'intelletto e il desiderio senza essere essi stessi soggetti a movimento.

Ulteriormente Aristotele precisa che l'atto, che ne costituisce la sostanza, è atto di pensiero, giacché soltanto il pensiero è attività che non implica mutamento e quindi non contrasta con l'immobilità; di più, è pensiero che pensa se stesso cogliendosi come intelligibile, in quanto pensa la cosa più eccellente e questa è la stessa sostanza immobile, la quale rappresenta l'intelligibile massimo; non soltanto, ma che pensa se stesso, come suo oggetto intelligibile, con un unico atto, ossia da sempre e con continuità, perché è possesso dell'intelligibile e non semplice capacità di possederlo, essendo così continuamente reso attivo da esso.

Ora, quest'ultima condizione è prerogativa di un'intelligenza divina. Per cui i motori immobili, che sono una siffatta intelligenza e un siffatto atto di pensiero, sono realtà divine, ossia dèi. A loro riguardo lo Stagirita manifesta di professare non tanto una concezione personalistica, o comunque prossima a questa, come pure è stato sostenuto, ma con la difficoltà di chiamare «persona» un ente che è privo di sentimenti, di desideri e di emozioni, che è chiuso nella sua assoluta perfezione e che costitutivamente manca di ogni rapporto con l'altro, quanto piuttosto una concezione che proietta su di essi l'eccellenza della condizione umana.

Ciascuno, infatti, rileva Aristotele, dovrà essere sommamente beato se già l'uomo nell'esercizio dell'attività contemplativa prova piacere, e l'esercizio di tale attività per lui ha luogo talvolta soltanto, ossia per un tempo limitato, mentre per i motori immobili è continua.

Essendo poi intelligenza, sono anche viventi, perché l'attività

dell'intelligenza è vita. In quanto dunque eccellenza di pensiero e di beatitudine, i motori immobili rappresentano l'apice del bene e la loro condizione è meravigliosa.

Essi sono, ancora, sostanza scevra di grandezza, non potendo avere né grandezza finita, giacché muovono per un tempo infinito, né grandezza infinita, perché una grandezza siffatta non esiste. E non avendo grandezza la loro sostanza è senza parti e dunque indivisibile.

Infine sono sostanze impassibili e inalterabili, giacché le passioni comportano mutamento, mentre queste realtà sommo immobili.

L'identica modalità d'essere e la divinità dei cinquantasei motori immobili non toglie però che tra essi sussistano un ordine e una gerarchia, per i quali il motore della prima sfera, o sfera delle stelle fisse, ossia il primo motore immobile, si pone in una condizione particolare quanto all'ampiezza dell'attività causante che esercita. Muovendo, infatti, il primo cielo, esso muove tutto l'universo, che quel cielo racchiude e limita, mentre i cieli via via successivi hanno un ambito di causazione del movimento anch'essa via via minore, per cui veramente tra loro sussiste una gerarchia e il primo motore è motore in senso pieno e totale.

A buon diritto Aristotele può dire perciò che da questo principio «dipendono il cielo e la natura», così come sulla sua unicità, garantita dal fatto di non potersi dividere negli altri motori immobili, perché in tal caso, essendo unico per forma, dovrebbe differenziarsi per la materia, mentre non ne ha affatto, come del resto non ne hanno gli altri motori, si prova l'unità stessa del cielo e dell'universo.

E ad esso competono al grado massimo quelle qualifiche di causa prima e di Dio che nei termini sopradetti appartengono anche a ciascuno degli altri motori. Che la sua essenza sia il pensiero, prova la considerazione che è atto puro, come abbiamo visto essere per tutte le sostanze divine. Ma quanto all'oggetto del suo pensiero, vale più che per gli altri motori immobili la circostanza che, se non pensasse nulla, non potrebbe essere Dio e atto, ma verserebbe in uno stato simile a chi dorme; se poi pensasse qualcosa di superiore a sé, la sua essenza non sarebbe l'atto, ma la potenza; se infine pensasse qualcosa che muta o non sempre la stessa cosa, sarebbe esso stesso soggetto a mutamento. Non resta pertanto che pensi sempre la medesima cosa e la cosa più eccellente e più divina, ossia se stesso. È perciò «pensiero di pensiero».

5. La scienza e la filosofia prima

Con l'esame della teoria della sostanza siamo direttamente entrati nel cuore dell'ontologia aristotelica. Con essa s'intende la dottrina dell'essere o, più precisamente, dell'essere in quanto essere, vale a dire

dell'esistente considerato non sotto un profilo particolare, come fanno le singole scienze, per esempio le matematiche, che studiano l'ente sotto il profilo della quantità, ma per l'aspetto per cui è tale e dunque nella sua totalità.

Ora lo studio dell'essere in quanto essere è una «scienza» (ἐπιστήμη), anzi la scienza suprema, e qui sorgono subito due problemi. Il primo concerne il rapporto tra detta scienza, che lo Stagirita qualifica come «filosofia prima» (πρώτη φιλοσοφία) o, più esattamente, fa rientrare in essa, e gli altri oggetti d'indagine che egli attribuisce alla filosofia prima.

Il secondo, forse più radicale, riguarda la possibilità stessa di tale «scienza», la quale si presenta in una modalità epistemologica del tutto *sui generis* rispetto a quella che Aristotele negli *Analitici Secondi* delinea come propria della scienza.

Ma per poter affrontare con adeguata documentazione questi problemi e vedere la soluzione proposta dal filosofo, è previamente necessario caratterizzare le nozioni di scienza e di filosofia prima, e la collocazione di quest'ultima nel quadro del sistema del sapere.

5.1 LA SCIENZA COME CONOSCENZA DELLE CAUSE E LA DOTTRINA DELLE CAUSE PRIME
Nel primo capitolo di *Metaph.*, I, un testo assai antico, risalente senza dubbio al periodo accademico di Aristotele e posto dall'editore delle sue opere, cioè da Andronico di Rodi, come introduzione di quel primo libro della *Metafisica* che, assieme al secondo, fornisce una presentazione generale della «sapienza» (σοφία), la scienza (ἐπιστήμη) e l'arte (τέχνη), nella circostanza non ancora distinte, e a più forte ragione la sapienza stessa vengono caratterizzate per il fatto di far conoscere la causa (αἰτία, αἴτιον) e il perché (διότι), a differenza dell'esperienza (ἐμπειρία), che è invece semplice conoscenza del «che» (ὅτι).

Ora, il concetto di sapienza, per il significato di conoscenza suprema e totalizzante in cui è usato, è in buona sostanza equivalente a quello di filosofia prima. Quest'ultima espressione in *Metaph.*, I – in questo testo che echeggia la terminologia platonica e ha un tenore complessivamente platonizzante, come comprova anche la sua datazione coeva a quella del *Protreptico*, dove Aristotele, difendendo l'ideale platonico di una cultura fondata sulla filosofia, di contro a quello di una formazione retorica propugnato da Isocrate, esortava, per l'appunto, alla sapienza – non compare ancora nel significato che ha invece nell'Aristotele più maturo.¹ Ma non per il fatto che la denominazione di «filosofia prima» non sia stata ancora coniata si può dire che ne sia assente la nozione. Ben al contrario, il concetto di «filosofia prima» è già strutturalmente implicato in quello di sapienza,

intesa nella sopraddeffta valenza di ricerca delle cause e dei principi primi, e in buona sostanza si può dire che tanto la sapienza quanto la filosofia prima specificano un medesimo tipo di sapere.

Le scienze, dunque, e la filosofia prima o sapienza si caratterizzano per la conoscenza causale. Ma ciò che le distingue è il tipo di cause che le une e l'altra perseguono. Quali siano quelle ricercate dalla sapienza, Aristotele indica nel cap. 2 dello stesso libro I della *Metafisica*, che fa corpo con il capitolo precedente ed è perciò anch'esso molto antico. Si tratta delle «cause prime»

(*πρώται αἰτίαι*), ossia dei «primi principi»

(*πρώται ἀρχαί*): primi in sé e per natura, ma che nella ricerca si trovano per ultimi. A questa conclusione lo Stagirita giunge osservando che la relativa conoscenza soddisfa tutte le condizioni che si attribuiscono a chi viene considerato sapiente, e in particolare quella di possedere una conoscenza universale, che è anche la più difficile. Del resto, se sapere qualcosa è conoscerne la causa, la sapienza, ossia la conoscenza universale, sarà conoscenza delle cause più universali, vale a dire di quelle prime.

Si tratta allora di determinare quali siano. Aristotele mette mano a questo compito nel secondo libro della *Fisica*, i cui esiti sono richiamati all'inizio di *Metaph.*, I, 3. Procedendo, come è suo tipico fare, dalle cose più note a noi, ossia da quelle che cadono sotto i sensi e sono perciò soggette a movimento, studiate per l'appunto dalla fisica, tra esse distingue gli enti naturali, tali cioè che la causa del loro generarsi è la natura come principio loro interno, e i prodotti dell'arte, la cui generazione è dovuta a un principio loro esterno. Ora, attraverso un'attenta analisi del modo in cui entrambe le specie di sostanze sensibili vengono all'essere giunge a riconoscere quattro tipi di cause prime, ossia quella materiale, quella formale, quella efficiente e quella finale.

Le prime due erano già implicite nelle nozioni di sostrato, o materia, e di forma; nozioni che, assieme a quella privazione, costituiscono i principi del divenire, individuati dallo Stagirita nel primo libro della *Fisica*, nel modo che vedremo. In particolare la scoperta della causa materiale, contrariamente a una certa esegesi che la vorrebbe tarda, si lega assai strettamente a quella del sostrato, attestata nella prima formulazione della teoria della sostanza, esposta in *Cat.*, 5.

La causa materiale e la causa formale coincidono rispettivamente con la materia e con la forma, che abbiamo già caratterizzato, indicando la prima «ciò da cui qualcosa si genera e che è ad esso immanente», come il bronzo o l'argento per la statua o la coppa; «la definizione dell'essenza», la seconda, come il rapporto tra il due e l'uomo e, in generale, il numero per il diapason. Si tratta soltanto di

sottolineare il fatto che sono «cause» in quanto spiegano la cosa, indicano cioè il «perché» della sua esistenza; e che sono cause prime in quanto sono irriducibili.

La causa efficiente o motrice, ossia «ciò da cui proviene l'inizio del movimento o della quiete», come il padre nella generazione del figlio, e la causa finale, ossia «ciò in vista di cui avviene il mutamento», come la salute nel caso del camminare, costituiscono la vera novità della dottrina dello Stagirita. Alla prima egli perviene osservando che in tutte le specie di divenire (come vedremo, la generazione e la corruzione, l'alterazione, l'aumento e la diminuzione e il movimento locale), questo avviene o ad opera di una sostanza della stessa specie, se si tratta del divenire di un ente naturale, o di una sostanza di una specie diversa, se si tratta del divenire di un prodotto dell'arte, di modo che in ogni caso esiste un principio che produce il divenire stesso. Alla determinazione della seconda giunge invece considerando come l'arte tenda sempre a un fine, il quale per il fatto di esplicarne il procedimento è principio e causa di esso; e poiché l'arte imita la natura (cfr. *Phys.*, II, 8, 199 a 17), anche in questa deve essere operante un fine che a sua volta, poiché ne spiega il processo, è causa.

Nei capp. 3 e ss. del predetto primo libro della *Metafisica* lo Stagirita comprova poi che le cause prime sono proprio e solamente quelle precisate, esaminando le teorie dei precedenti filosofi e verificando che tutti hanno parlato di queste quattro e di nessun'altra. Ma ne hanno parlato o incompiutamente, indicandone una o alcune soltanto e trascurandone altre, come i Fisici, o inadeguatamente, ponendo cioè come causa ciò che non può affatto esserlo, come Platone e i Platonici. Questa trattazione costituisce, come a suo tempo s'è detto, la prima storia della filosofia, che lo Stagirita traccia con un intendimento prettamente teoretico e non certo storico, per la finalità predetta.

Le quattro cause prime, ossia non ulteriormente rinviati ad altre e irriducibili tra loro, sono diverse per ciascun genere di enti. Ognuno ha cioè una propria causa materiale, una propria causa formale, una propria causa efficiente e una propria causa finale, che è compito delle singole scienze indagare. Altrimenti detto: tutte le cause materiali, tutte quelle formali, tutte quelle efficienti e tutte quelle finali, non si raccolgono sotto quattro generi, non esistono cioè quattro cause prime comuni a tutta la realtà; esse significano invece quattro medesime nozioni *per analogia*, le quali esprimono perciò quattro «tipi» di cause.

La dottrina aristotelica delle quattro cause prime non omologa, dunque, tutto il reale riportandolo a quattro principi identici per ogni cosa, ma, rispettosa della molteplicità e delle differenze, permette nondimeno il costituirsi di una scienza che indaghi la totalità

dell'essere in virtù dell'analogia sopraddetta. Mentre, infatti, le singole scienze ricercano le cause prime di un genere di enti, essa ricercherà le cause prime dell'essere in totalità, costituendo realmente, in tal modo, la scienza dell'«essere in quanto essere» e verificando davvero, perciò, il concetto di scienza o filosofia «prima».

Si tratta allora di vedere con che metodo procedono le singole scienze e con che metodo procede la scienza dell'essere in quanto essere. Ma prima ancora occorre indagare la possibilità di quest'ultima di essere «scienza», ossia in che senso può esserlo, dal momento che, assumendo a oggetto la totalità del reale, sembra contravvenire al requisito della scienza di occuparsi di un tipo soltanto di enti.

5.2 LA CLASSIFICAZIONE DELLE SCIENZE E I QUATTRO OGGETTI DELLA FILOSOFIA PRIMA

In molti luoghi delle sue opere, ma fondamentalmente in *Metaph.*, VI, 1 Aristotele offre una classificazione della scienze. Come risulta da questo capitolo e da *Eth. nic.*, VI, 2-3, essa si basa sul tipo di realtà che ne costituiscono l'oggetto proprio e sulla finalità con la quale le si studia.

Ora, alcune realtà «possono essere diversamente da come che sono» (*τὰ ἐνδεχόμενα ἄλλως ἔχειν*), sono cioè contingenti. Esse costituiscono il dominio sia della produzione (*ποίησις*) che dell'azione (*πρᾶξις*), e le relative scienze sono rispettivamente quelle poietiche (*ποιητικαί*) e quelle pratiche (*πρακτικά*). In entrambe il sapere è dunque finalizzato al fare, che però può essere o un produrre (*ποιεῖν*) o un agire (*πράττειν*). Questi non si distinguono per la causa efficiente, ma per quella finale. Infatti, il principio delle produzioni è nel soggetto che produce, ed è o l'intelletto o l'arte o qualche altra facoltà; ma il fine di tale produrre, ossia la cosa prodotta, è separata dal soggetto, come per esempio un letto è separato dall'artigiano che l'ha costruito, ossia ha un'esistenza autonoma da lui. Anche il principio delle azioni è nel soggetto che le compie, ma il loro fine (vale a dire le azioni stesse) non si disgiunge da costui, non ha cioè esistenza separata, come per esempio il camminare non esiste separatamente dal soggetto che cammina.

Le scienze poietiche corrispondono alle arti (*τέχναι*), come quella del costruire case o del fabbricare briglie, mentre le scienze pratiche sono espresse dall'etica e dalla politica.

Altre realtà, invece, «non possono essere diverse da come sono» (*τὰ μὴ ἐνδεχόμενα ἄλλως ἔχειν*) e la loro modalità d'essere è perciò la necessità, o, più esattamente, la necessità assoluta

(ἀνάγκη ἀπλοῦς), ossia incondizionata. Ne fanno parte, innanzitutto, i motori immobili, vale a dire le realtà che necessariamente *sono*; indi gli astri, i relativi cieli e i fenomeni costanti, quali i solstizi, gli equinozi, le eclissi, l'alternarsi delle stagioni, le maree, ecc.: realtà che necessariamente *divengono*, sono cioè soggette a movimento, ma in modo regolare e con periodicità costante, così da definire una necessità.

Ad esse sono poi in un certo modo assimilabili anche le realtà che sono «per lo più» (ἐπὶ τὸ πολὺ). Si tratta di fenomeni che sono *specificamente* costanti e necessari, ma che *individualmente* ammettono una certa irregolarità, consistente in episodiche deviazioni dalla regola, come nel caso della generazione dell'uomo: egli genera un uomo, ma talvolta, per un fortuito intervento nella causazione, genera un mostro. In tal senso loro principio, oltretutto la natura (φύσις), è anche il caso (τὸ αὐτόματον), distinto dallo Stagirita dalla sorte (τύχη), il cui ambito sono invece le cose umane. Anche queste realtà, in virtù della complessiva regolarità del loro verificarsi, sono ascrivibili a una sorta di necessità, che tuttavia non è quella assoluta, bensì solo ipotetica (ἀνάγκη ἐξ ὑποθέσεως).

Ebbene le realtà sia assolutamente che ipoteticamente necessarie costituiscono l'oggetto di un gruppo di discipline che Aristotele chiama complessivamente «scienza teoretica» (θεωρητικὴ ἐπιστήμη), ovvero un sapere non finalizzato ad altro che a se stesso, dunque non perseguito per raggiungere un'utilità, ma soltanto per il piacere di conoscere, e che per questo è puramente «teoretico», cioè contemplativo.

Le scienze teoretiche comprendono innanzitutto la fisica, che studia le realtà soggette a movimento e quindi sensibili, nelle quali la forma è perciò unita alla materia. Secondo la classificazione precedente esposta si tratta di alcune delle realtà assolutamente necessarie, ossia quelle che in modo assolutamente necessario divengono (gli astri e i relativi cieli), e tutte quelle ipoteticamente necessarie. Indi la matematica, il cui oggetto – i numeri – è immobile, ma non è costituito da sostanze, cioè realtà separate. Infine la filosofia prima. In *Metaph.*, V, 1, nel corso della classificazione di cui ci stiamo occupando, Aristotele le attribuisce come oggetto le realtà immobili e separate, ossia i motori immobili, che, come già sappiamo, sono divini, sì da poterla identificare senz'altro con la teologia. Ma in altri luoghi dichiara che essa studia le cause e i principi primi, in altri che indaga l'essere in quanto essere (*Metaph.*, IV, 1), in altri ancora la sostanza (*Metaph.*, VII).

La delineaazione del rapporto tra questi quattro oggetti della

filosofia prima si connette costitutivamente al problema anzi enunciato della possibilità e della natura di questa scienza, stante che, come si faceva presente, se ogni scienza si occupa di un genere di enti, fa questione che una, quella suprema, indagli l'ente in quanto ente, ovvero l'ente in totalità.

La soluzione, indicata da Aristotele in *Metaph.*, IV, 2, consiste nel prendere atto che gli originari, molteplici significati dell'essere, si dicono però in rapporto a uno di essi, la sostanza, secondo quella

«omonimia in relazione a un uno (πρὸς ἓν)» che è già prefigurata nella predicazione per paronimia e della quale s'è detto. In tal modo, se la sostanza rappresenta il senso *relazionalmente* unitario dell'essere, e per questo primo, è chiaro che l'indagine su di essa permette di studiare l'essere in rapporto a tutti i suoi significati, ossia nella sua totalità. La scienza dell'essere in quanto essere è così possibile in quanto scienza della sostanza. Il che ovviamente non vuol dire che studiare la sostanza equivale a studiare tutto l'essere, e di fatto l'ontologia aristotelica istituisce un'indagine su ciascun senso di esso, ma significa che lo studio della sostanza definisce a livello epistemologico la condizione di possibilità della filosofia prima come scienza dell'esistente in quanto esistente.

Con ciò è chiara anche la costitutiva convergenza dei due oggetti di questa scienza: l'essere in quanto essere e la sostanza.

Dal momento, poi, che il sapere della scienza si caratterizza per la conoscenza delle cause, è chiara altresì l'altrettanto costitutiva convergenza dell'oggetto della filosofia prima come scienza delle cause prime con quelli testé detti: essendo essa scienza dell'essere in quanto essere, indagherà le cause prime dell'essere in quanto essere (mentre, come abbiamo visto, le scienze particolari indagano le cause prime di un particolare genere di essere); inoltre, essendo la scienza dell'essere in quanto essere innanzitutto indagine sulla sostanza, indagherà le cause prime di questa. Infine, poiché tra le sostanze, com'è risultato, alcune sono immobili e soprasensibili, ossia di natura divina, ed esse sono causa del movimento dei cieli e quindi di tutto l'universo, è parimenti chiara la convergenza della filosofia prima come teologia con gli altri suoi significati e oggetti.

Dal complesso di queste considerazioni, che trovano puntuale riscontro nei trattati della *Metafisica*, risulta dunque che la filosofia prima presenta un'articolazione, radicata in quella stessa dell'essere, che è multivoco e al tempo stesso *relazionalmente*, non genericamente unitario, per la quale essa medesima rappresenta un sapere variegato e molteplice, ma al tempo stesso scandito in unità di *rapporto*. In quanto tale l'espressione «filosofia prima» non indica un concetto, se il concetto è, come effettivamente è, caratterizzato dall'univocità della definizione e dell'essenza (di modo che sarebbe inesatto parlare del

«concetto di filosofia prima»),² come del resto non c'è per Aristotele un concetto dell'essere.

Tuttavia la filosofia prima, se si differenzia dalle altre scienze per l'universalità del suo oggetto, di contro all'unità generica dell'oggetto delle altre scienze, in quanto «scienza» non se ne differenzia per il metodo, ma, anzi, ne ribadisce e ne rafforza le caratteristiche su di un livello di massima estensione. In effetti, come le singole scienze si valgono del metodo dimostrativo nella loro fase espositiva, in quella fase, cioè, nella quale si tratta di organizzare in modo organico il sapere acquisito, sì da poterlo più agevolmente enunciare ed insegnare (e a ciò sono volti gli *Analitici secondi*), ma nella loro fase euristica fanno innanzitutto uso del metodo dialettico, così avviene anche per la filosofia prima. In essa, in particolare, l'impiego del metodo dialettico, che di fatto si rintraccia operante nella maggior parte dei quattordici trattati dei quali l'opera si compone, è più che mai adatto, giacché le indagini debbono seguire regole tali da potersi applicare a generi diversi, ossia, per l'appunto, alla totalità dell'ente. E il metodo dialettico si caratterizza per la sua applicabilità a ogni campo d'indagine, come vedremo, ossia a ogni ambito di realtà.

6. La filosofia prima come scienza dell'essere in quanto essere

Poiché l'*essere in quanto essere* denota l'essere in totalità e, come già sappiamo, ha molteplici significati, la prima operazione della scienza che lo indaga, vale a dire della filosofia prima, è, per l'appunto, di distinguerli e d'indicarli. A ciò Aristotele pone mano in *Metaph.*, IV, 7 e in *Metaph.*, VI, 2, dove enuncia quattro sensi dell'essere. Questo si dice 1) come accidente e 2) come essere per sé, ossia secondo tutte le figure delle categorie, 3) in terzo luogo come vero, mentre il non-essere si dice come falso, e infine 4) come potenza e atto.

Dell'essere come accidente – che non va confuso con i generi dei significati accidentali dell'essere, vale a dire con le categorie diverse dalla sostanza, giacché queste, esprimendo «che cos'è» l'essere nei modi in cui si dice in altro, indicano dei significati che all'essere competono per sé, mentre l'accidente significa la pura unione accidentale di una determinazione a un soggetto, come per esempio «uomo musico» o «uomo bianco» – lo Stagirita si occupa in *Metaph.*, VI, 2-3, chiarendo che è il significato più debole dell'essere e assai prossimo al non-essere. Ciò risulta anche dal fatto che del non-accidente, ossia della sostanza, che, come sappiamo, esprime il senso primo dell'essere, vi è generazione e corruzione, mentre dell'accidente non si danno né l'una né l'altra.

L'accidente è caratterizzato dall'assoluta indeterminabilità,

derivante dal fatto di non essere «né sempre né per lo più», ma talvolta soltanto. Per cui non può essere oggetto di scienza, e dunque neppure di quella scienza che è la filosofia prima. Tutto quello che essa può dire in proposito è riconoscerlo, distinguendolo dagli altri sensi dell'essere e indicarne, fin dove è possibile, la natura e la causa, che riconosce nel fortuito, riconducendo così l'accidente al caso.

La filosofia prima non deve occuparsi neppure dell'essere come vero, competendo invece quest'indagine alla psicologia, o meglio a quella parte di essa in cui consiste la teoria della conoscenza. Il vero e il falso, precisa infatti Aristotele, non esistono nella cosa, bensì nel pensiero, significando il vero l'affermazione di ciò che è unito (ossia dire unito ciò che è unito) o la negazione di ciò che è diviso (ossia dire diviso ciò che è diviso), mentre il falso significa il contrario, ossia dire unito ciò che è diviso e diviso ciò che è unito, e chi opera questa congiunzione e questa separazione è per l'appunto il pensiero. Insomma, il vero e il falso, nell'accezione in cui sono stati considerati, sono oggetto della gnoseologia e della logica, si direbbe con terminologia non aristotelica, non della metafisica.

Gli enti dei quali questo tipo di vero e questo tipo di falso, consistenti nell'unione o nella separazione, sono propri, sono quelli composti, il cui essere consiste nell'esser unito e il non-essere nel non esser unito e nella molteplicità. Si tratta o di enti che sono sempre uniti ed è impossibile separare, o sempre separati ed è impossibile unire, e in tal caso un'opinione e un discorso a loro riguardo sono sempre veri o sempre falsi; oppure di enti che talora sono uniti e talora non lo sono, cosicché la medesima opinione e il medesimo discorso possono diventare ora veri, ora falsi. In entrambi i casi si verifica una separazione tra l'essere, consistente nell'esser unito, e il vero, consistente nel dire unito o separato, tanto che può dirsi unito anche ciò che non lo è, e dirsi separato anche ciò che non è tale, bensì è unito. E qui risiede la ragione per la quale lo studio di questo tipo di vero non attiene alla filosofia prima, che è per l'appunto scienza dell'essere. Ché, se questo vero non coincide con l'essere, allora il relativo studio non rientra in quello che ha per oggetto l'essere, ma riguarda la scienza che indaga l'unire e il separare nozioni, ossia l'affermare e il negare, e questa è la gnoseologia. Essi, infatti, sono atti del pensiero, e per questo il tipo di verità qui in oggetto, relativa agli

enti composti. è «nel pensiero» (ἐν διανοίᾳ), non nelle cose (ἐν τοῖς πράγμασι): a tal punto che a loro riguardo può darsi anche il falso, vale a dire una congiunzione e una disgiunzione che non sono *in re* e che pertanto non possono che essere frutto del pensiero.

Il vero riguarda invece l'essere, ed ha perciò significato

ontologico, coincidente con quello logico e gnoseologico, negli enti incomposti o semplici, ossia nelle essenze. Essi, infatti, in quanto tali, possono soltanto o essere colti o non essere colti, ma non possono essere conosciuti per ciò che non sono, dando così luogo all'errore e al falso, che nel loro caso non sussistono. Infatti, data la loro semplicità,

il vero è un attingerli (**θιγεῖν, θιγγάνειν**) e un proferirli (**φάναι**), non un attribuire qualcosa a qualcosa. E poiché non è costitutivamente possibile attingere una cosa in ciò che non è, è possibile non conoscerli (**ἄγνοεῖν**), ossia ignorarli, ma non conoscerli in modo sbagliato, cioè differente da come sono, ossia ingannarsi (**ἁπατηθῆναι**). Il vero è così tutt'uno con l'essere e il falso a loro riguardo non sussiste.

Gli unici significati dell'essere in quanto essere che compete alla filosofia prima di studiare sono pertanto quelli dell'essere come sostanza e categorie e come potenza e atto. Di entrambi ci siamo già occupati. Qui basterà aggiungere che il primato della sostanza sulle altre categorie è sia per la nozione (dal momento che la nozione di ciascuna categoria è inclusa in quella della sostanza), sia per la conoscenza (giacché si conosce ciascuna cosa soprattutto quando se ne conosce la sostanza), sia per il tempo (poiché soltanto la sostanza può essere separata, e nessun'altra cosa), ossia per tutti i significati in cui si dice «primo». E inoltre che la potenza e l'atto si estendono a tutti gli altri significati dell'essere.

Indagando l'essere in quanto essere, la filosofia prima indaga anche le proprietà che gli appartengono per sé, ossia quelli che con espressione medioevale sono chiamati i trascendentali perché, al pari dell'essere, col quale si coestendono, non hanno significati compresi in un unico genere categoriale, ma oltrepassano la divisione delle categorie. Essi sono l'uno, l'identico, il diverso, il simile, il molteplice, l'opposto, l'anteriore, il posteriore.

L'uno per un verso si dice in senso accidentale, e in quest'accezione non è oggetto di nessuna scienza; inoltre significa unità di misura, e come tale non riguarda innanzitutto la filosofia, ma la matematica. Nella valenza propriamente filosofica, esso assume significati diversi a seconda delle categorie in cui si dice, ponendosi come identico nella sostanza, come simile nella qualità e come uguale nella quantità. Pertanto anche il contrario dell'uno, cioè il molteplice, assume significati differenti, esprimendo nelle tre sopradette categorie, rispettivamente, il diverso (che è il contrario dell'identico), il dissimile (che è il contrario del simile) e il disuguale (che è il contrario dell'uguale). Inoltre in ogni genere categoriale l'uno significa sia l'unità individuale, sia quella specifica, sia quella generica. Esso significa inoltre l'unità che si determina secondo la predetta struttura

del **ΠΡΟΣ ΕΝ.**

Poiché poi l'uno e il molteplice hanno più significati, né sono sostanze, ma sono predicati, e anzi predicati universalissimi, né esprimono un'unica essenza, non potendo pertanto costituire dei principi, come invece sostenevano Platone e i Platonici.

Il molteplice, poi, che, come s'è detto, è il contrario dell'uno, al modo in cui, precisa lo Stagirita, il divisibile è il contrario dell'indivisibile e il misurabile della misura, sotto il profilo della conoscenza è anteriore all'uno, perché più vicino alla percezione sensibile.

Si è già visto che il diverso è il molteplice nella sostanza. Aristotele lo distingue dal differente per il fatto di essere indeterminato, mentre il secondo è determinato.

L'anteriore, oltre al significato cronologico, ne riveste altri e, tra essi, quello per il quale indica la cosa più importante e ciò che è implicato nella generazione di qualcosa, ma non implica a sua volta la generazione di quel qualcosa, com'è esattamente nel caso dell'uno rispetto al due. Quando invece due cose sono tali che la genesi dell'una comporta la genesi anche dell'altra e la corruzione dell'una quella dell'altra, esse sono simultanee.

Quanto infine agli opposti, Aristotele ne distingue quattro specie: a) i relativi, ossia cose ciascuna delle quali è ciò che è in rapporto al correlativo, come il marito è ciò che è in rapporto alla moglie, il padre al figlio, il servo al padrone, il mezzo al doppio, ecc. Proprio per questo loro costitutivo implicarsi, per il quale assieme si generano e assieme si corrompono, essendo così simultanei, essi rappresentano il grado più tenue dell'opposizione. b) I contrari, tali essendo le determinazioni massimamente distanti entro un medesimo genere, come il bianco e il nero entro il genere colore o l'alto e il basso entro quello del luogo. A differenza dei relativi, i contrari si escludono. Tra loro si danno intermedi se necessariamente per natura o l'uno o l'altro deve appartenere alla cosa; se invece non si trovano in questa condizione, ammettono intermedi. c) Il possesso e la privazione costituiscono un'opposizione più radicale dei contrari in quanto non ammettono in nessun caso degli intermedi. Nelle *Categorie* Aristotele definisce privazione la mancanza di ciò che una cosa per natura dovrebbe avere, nel tempo in cui naturalmente dovrebbe averla, come per esempio la cecità per l'uomo adulto è privazione, ma non lo è per una talpa, giacché il primo nell'età adulta per natura deve possedere la vista, mentre la talpa per natura non è vedente. Tuttavia nel libro V della *Metafisica* egli allarga la nozione di privazione, mostrando così che anch'essa si dice in molti sensi. Tra essi si indica anche la semplice mancanza di qualcosa, come per esempio la mancanza degli occhi nella pianta. È questa la privazione assoluta o impropria, che si riporta

alla contraddittorietà,³ mentre la privazione in senso proprio, definita nei termini che abbiamo prima detto, è privazione della forma e, come tale, definisce una privazione perfetta, coincidente con la contrarietà.⁴ d) Infine i contraddittori, ossia determinazioni che si oppongono fuori del genere e sono tali che l'una nega ciò che l'altra afferma, come bianco/non-bianco. Esse esprimono perciò l'opposizione più radicale e, come si vede, abbracciano l'intera realtà.

Alla scienza dell'essere in quanto essere compete anche lo studio dei cosiddetti *assiomi*, ossia dei principi generalissimi e «primi» in senso assoluto, i quali, a differenza di quelli primi in ciascuna scienza, che concernono l'ambito di realtà da essa studiata, si estendono a tutto l'essere. Si tratta dei principi di non-contraddizione e del terzo escluso.

Quello al quale lo Stagirita dedica maggiore spazio è il primo, al quale si connettono anche il principio del terzo escluso e, implicitamente, il principio d'identità, che comunque Aristotele non nomina, ma sottintende come compreso nei due predetti.

Nel libro IV della *Metafisica*, che istituisce una specifica trattazione in ordine al principio di non-contraddizione, questo è presentato in formulazioni differenti, ma complessivamente raccogliabili in una, marcata in senso ontologico, per la quale «è impossibile che la stessa cosa appartenga e non appartenga alla stessa cosa contemporaneamente e sotto il medesimo rispetto», e una, caratterizzata in senso prevalentemente logico, secondo la quale «è impossibile credere che una stessa cosa sia e non sia».

Lungo la tradizione della metafisica non è mancato chi, assimilando tale principio alla verità della prima via parmenidea, asserente l'impossibilità che l'essere non sia, lo abbia interpretato come se anch'esso ne affermasse l'immutabilità, essendo contraddittorio che l'esistente non esista, ovvero che accolga il non-essere.⁵ Ma nulla più di questo è distante da Aristotele, per il quale, attesa l'originaria multivocità dell'essere, che è nome indicante cose diverse, non soltanto non è contraddittorio che sia in quanto un certo significato (per esempio, sostanza), ma nello stesso tempo e sotto il medesimo rispetto non sia in quanto un certo altro (per esempio, in quanto qualità, o quantità, ecc.), ma, in stretta connessione con questo, non è contraddittorio che ciò che è cessi di essere quello che è. L'impossibilità dichiarata dal principio di non-contraddizione riguarda, insomma, non che l'essere in assoluto non sia, ma che non sia quando è e per l'aspetto per cui è. Esattamente in questo senso esso suona nella formulazione che riceve in *De int.*, 9: «che ciò che è sia quando è e che ciò che non è non sia quando non è, è necessario», con la precisazione che «non è necessario né che tutto quanto ciò che è sia, né che tutto quanto ciò che non è non sia».

La prova di questo principio, che lo Stagirita qualifica come «il più saldo di tutti» e al quale attribuisce il carattere della necessità, vale a dire della non-ipoteticità, non può consistere in una dimostrazione, poiché, trattandosi di un principio generalissimo, non è deducibile da nulla, dal momento che nulla gli è anteriore. La prova si consegue invece dialetticamente, cioè per via confutativa, ed è operata nel quarto libro della *Metafisica*. Qui si mostra che il negatore del principio di non-contraddizione, o non dice nulla ed è come una pianta, e allora non occorre confutarlo; oppure, se dice qualcosa, ossia qualcosa di significativo (giacché in caso contrario è come se non dicesse nulla e non si opporrebbe neppure al principio in causa), ciò che dice deve significare una sola essenza o un numero limitato di essenze, dal momento che, se ne significasse un numero infinito, da capo non significherebbe nulla e quindi neppure la negazione del principio di non-contraddizione. Ma se significa una sola essenza o un numero finito di essenze, chi lo proferisce esclude che significhi contemporaneamente e per il medesimo rispetto anche tutto ciò che non è quell'essenza o quel numero finito di essenze; presuppone cioè che una cosa, quando appartiene a qualcosa, non può anche non appartenergli: esattamente quanto afferma il principio di non-contraddizione, che pertanto il suo negatore, per poterlo negare, è costretto a presupporre e a riconoscere valido, contraddicendo così la sua stessa negazione.

A rincalzo lo Stagirita rileva poi che, negando il principio di non-contraddizione, si annullano le differenze, finendo per ridurre tutte le cose a una sola. E inoltre che anche chi a parole non gli annette validità, nel quotidiano agire mostra di tenere separate le cose opposte, smentendo così col suo fare il suo dire.

Come si accennava, nel principio di non-contraddizione è incluso quello d'identità, per il quale una cosa è identica a se stessa, e sulla base del principio di non-contraddizione, con una serie di confutazioni, Aristotele convalida anche quello del terzo escluso, asserente che tra due contraddittori è impossibile che si dia alcunché d'intermedio, ovvero che di una cosa è necessario o affermare o negare uno solo dei contraddittori (*Metaph.*, IV, 7-8).

¹ In *Metaph.*, l'espressione «filosofia prima» (πρώτη φιλοσοφία) si rinviene una sola volta, e precisamente alle righe 993 a 15-16 del cap. 10, ma, come la stragrande maggioranza degli editori e degli interpreti riconosce, ha il significato di «filosofia antica» (Carlini, in Aristotele, *Metafisica*, a cura di A. Carlini, Laterza, Bari 1949, p. 55), «filosofia primitiva» (Reale, in Aristotele, *Metafisica*, a cura G. Reale, vol. I, Loffredo, Napoli 1968, p. 136), «filosofia ai suoi primordi» (Russo, in Aristotele, *Metafisica*, a cura A. Russo, Laterza, Roma-Bari 1973, p. 46), «filosofia arcaica» (Viano, in Aristotele, *Metafisica*, a cura di A. Viano, Utet, Torino 1974, *ad loc*), «la prima filosofia» (Zanatta, in Aristotele, *Metafisica*, a cura di M.

Zanatta, vol. I, Rizzoli, Milano 2009, p. 301), «philosophie des premiers temps» (Colle, in Aristotele, *Métaphysique*, a cura di G. Colle, vol. I, F. Alcan, Parigi 1012, p. 37; Tricot, in Aristotele, *Métaphysique*, a cura di J. Tricot, *editio minor*, Vrin, Parigi 2000, p. 58), «in the infancy of philosophy» (Ross, in Aristotele, *Metaphysics*, a cura di W.D. Ross, vol. I, Clarendon Press, Oxford 1924, p. 211), «die früheste Arbeit der Wissenschaft» (Lasson, in Aristotele, *Metaphysik*, a cura di von A. Lasson, Diederich, Jena 1907, p. 35), «the earliest system of philosophy» (Mac Mahon, in Aristotele, *Metaphysics*, a cura di J.M. Mac Mahon, Londra-Bohn 1986, *ad loc.*), «the earliest philosophy» (Tredennick, in Aristotele, *The Metaphysics*, a cura di H. Tredennick, Harvard University Press, Londra 1933-1935, *ad loc.*). Di parere contrario, invece, è Aldo Brancacci, il quale in un recente saggio (*La filosofia prima in Metaphysica A*, in *Il libro Alpha della metafisica di Aristotele tra storiografia e teoria*, a cura di L. Cardullo, Cuem, Catania 2009, pp. 77-96) ha sostenuto che già nel citato luogo del cap. 10 di *Metaph.*, l'espressione «filosofia prima» ha il significato che riveste nei libri più tardi dell'opera. Ma quest'interpretazione, a quanto mi risulta, non ha trovato consensi tra gli studiosi (per parte mia, l'ho contraddetta in un saggio sulla nozione di sapienza in Aristotele di prossima pubblicazione).

² Dissento perciò dal titolo che Giovanni Reale ha dato al suo studio sulla *Metafisica* aristotelica, che per altro risulta molto interessante e stimolante: innanzitutto per la solidità delle argomentazioni con le quali si prova l'unità d'impianto dottrinale dell'opera, ma poi anche per lo sforzo di mostrare che la valenza teologica della *Metafisica* è, in ultima analisi, la valenza teoreticamente predominante. Il volume s'intitola *Il concetto di filosofia prima e l'unità della Metafisica di Aristotele* (Vita e Pensiero, Milano 1957).

³ Cfr. *Metaph.*, V, 22, 1022 b 22-24; IX, 1, 1046 a 31; X, 4, 1055 b 3-4.

⁴ Cfr. *Metaph.*, X, 4, 1055 a 32-35. Sulla privazione assoluta e la privazione perfetta si veda l'eccellente studio di C. Rossitto, *Opposizione*, in Ead., *Studi sulla dialettica in Aristotele*, Napoli 2002, p. 53.

⁵ Così, per esempio, G. Bontadini. Di questo filosofo si vedano in proposito, tra gli altri, i seguenti, significativi scritti: *Sull'aspetto dialettico della dimostrazione dell'esistenza di Dio*, in Id., *Conversazioni di Metafisica*, Introduzione di A. Bausola, vol. I, Vita e Pensiero, Milano 1971, pp. 65-78; *Sulla fondazione della metafisica. Risposta a F. Biasutti*, «Verifiche», 6, 1977, pp. 232-239; *Sulla contraddittorietà del divenire. Conversazione col professor F. Biasutti*, «Verifiche», 7, 1978, pp. 197-200.

Analitica e dialettica

Si è detto che il metodo proprio delle scienze e della stessa filosofia prima nelle loro fasi espositive è la dimostrazione (ἀπόδειξις), al cui studio Aristotele dedica gli *Analitici Secondi*, mentre nel momento propriamente euristico le disamine delle une e dell'altra fanno uso di quello dialettico, esposto nei *Topici* e nelle *Confutazioni Sofistiche*, e innanzitutto di quella basilare procedura di esso consistente nella confutazione (ἔλεγχος). Ora, sia la dimostrazione che la confutazione sono tipi di sillogismo, la cui struttura generale il filosofo delinea negli *Analitici Primi* e che a sua volta costituisce un certo tipo di discorso (λόγος). Da questo, dunque, e dalle sue parti conviene prendere le mosse per una visione sistematica della dottrina epistemologica dello Stagirita.

1. La semanticità, il nome e il verbo

Dopo lo studio delle categorie, che sul piano del linguaggio corrisponde a quello dei termini isolatamente presi, nel *De Interpretatione* lo Stagirita indaga il discorso (λόγος) e anzi quella specie di esso che è il discorso apofantico o enunciativo (ἀποφαντικός), caratterizzato dall'essere, oltre che semantico (σημαντικός), ossia capace di significare, passibile di verità e falsità. Ogni discorso, infatti, dev'essere semantico, altrimenti è un puro miscuglio di suoni, ma non ogni discorso è apofantico, come per esempio non lo sono la preghiera, l'encomio e la lode. Essi, infatti, significano sì qualcosa, ma non sono veri o falsi. Come tali, interessano altre trattazioni, e innanzitutto la retorica, mentre la logica restringe il suo campo d'indagine al solo discorso apofantico, cioè alle enunciazioni (ἀποφάνσεις).

D'altro canto, poiché queste, come del resto ogni altro discorso, son costituite da nomi (ὀνόματα) e da verbi (ῥήματα), che

sono voci semantiche, e cioè capaci di significare, all'esame delle enunciazioni Aristotele premette uno studio sui loro componenti, ossia sul nome e sul verbo, e, ancor prima, sulla semanticità.

Questa è prerogativa dei suoni vocali che sono «simboli» delle affezioni presenti nell'anima, rinviano cioè a esse. E poiché le affezioni sono identiche per tutti, anche se i suoni mutano da gruppo di parlanti a gruppo di parlanti, i significati sono identici, sulla base di una concezione del linguaggio che rivela la sua impronta essenzialmente oggettivistica.

Già il fatto che la semanticità consiste non nel suono, ma nel *rinvio* che con esso si opera, fa comprendere perché le voci – nomi, verbi e l'intero discorso – significhino *per convenzione*, non per natura, come invece significa uno strumento. E tanto possono, in tanto cioè istituiscono convenzionalmente un rinvio simbolico, in quanto sono articolate, essendo questa dell'articolazione la caratteristica propria della voce umana, sicché soltanto l'uomo possiede il linguaggio, mentre gli animali, i cui suoni sono inarticolati, non hanno linguaggio.

In questo quadro il nome è voce semantica tale che nessuna sua parte isolatamente presa è capace di significare. Questa è propriamente la condizione dei nomi semplici, mentre in quelli composti, come per esempio «vascello corsalo»

(ἐπακτοράκης), la parte (per esempio «vascello»), non rinviano a nessuna parte della cosa, non significa nulla, ma tuttavia, non essendo un mero suono, tende a significare.

Il verbo poi è un nome che in più significa il tempo.

Termini quali «non uomo» o «non corre» non sono propriamente nomi e verbi, ma tuttavia, dice Aristotele, possono indicarsi come nomi indefiniti e verbi indefiniti, giacché ciò che essi denotano non è nulla di determinato, ma la totalità delle determinazioni esclusa quella negata.

I casi del nome, poi, non sono nomi, ma per l'appunto, sue flessioni, e di conseguenza non sono verbi, ma flessioni del verbo, i tempi diversi dal presente.

2. L'enunciazione

Ebbene, l'unione o la disgiunzione di un nome e di un verbo danno luogo all'enunciazione (ἀπόφανσις), ed esattamente all'affermazione (κατάφασις), che è il primo discorso, e alla negazione (ἀπόφασις).

Se il nome che funge da soggetto indica un individuo, le enunciazioni sono individuali (come per esempio «Socrate corre»,

«Socrate non corre»).

Se indica un universale, questo può essere assunto a) in tutta la sua estensione o, come dice Aristotele, in forma universale, mediante i quantificatori «ogni» per le enunciazioni affermative e «nessuno» per quelle negative, e le enunciazioni sono universali (come per esempio «ogni uomo corre», «nessun uomo corre»); b) oppure per una parte soltanto della sua estensione o, secondo l'espressione aristotelica, non in forma universale, mediante i quantificatori «qualche», nelle enunciazioni affermative e «non ogni» (= «qualche non») in quelle negative, di modo che le enunciazioni sono particolari (come per esempio «qualche uomo corre», «non ogni uomo corre» = «qualche uomo non corre»); c) oppure senza alcuna quantificazione o, come dice lo Stagirita, non in forma universale, come per esempio nelle enunciazioni «l'uomo corre», «l'uomo non corre», nelle quali non è detto se corrono o non corrono tutti gli uomini o alcuni uomini.

Ebbene, l'enunciazione universale affermativa e universale negativa sono *contrarie*, e hanno come caratteristica propria di poter essere entrambe false, anche se non possono essere entrambe vere.

Sono invece *contraddittorie* le coppie di proposizioni che affermano e negano l'universale assunto una volta in forma universale e l'altra in forma non universale, vale a dire l'universale affermativa e la particolare negativa, l'universale negativa e la particolare affermativa. Per estensione, con un'universale affermativa sta in rapporto di contraddittorietà anche un'enunciazione individuale negativa, e con un'universale negativa anche un'enunciazione individuale affermativa. La caratteristica delle enunciazioni contraddittorie è di essere necessariamente una vera e l'altra falsa. Infine, studiando il rapporto tra le contraddittorie delle contrarie, vale a dire la particolare affermativa e la particolare negativa, quelle enunciazioni cioè che i Medioevali chiameranno *subcontrarie*, lo Stagirita mostra che possono essere entrambe vere.

Un caso particolarmente complicato di opposizione antifatica è costituito dalle enunciazioni singolari in tempo futuro, vertenti cioè sui cosiddetti futuri contingenti, come per esempio «domani ci sarà una battaglia navale». La difficoltà consiste nel fatto che, se o l'affermazione o la negazione è necessariamente vera (per il principio del terzo escluso) o, altrimenti detto, un'enunciazione è necessariamente o vera o falsa (principio di ambivalenza), e al vero corrisponde ciò che è, al falso ciò che non è, allora la necessaria verità o falsità delle enunciazioni sopradette comporta che gli eventi futuri saranno o non saranno *necessariamente*, con la conseguente cancellazione della contingenza, che per Aristotele è il modo d'essere di alcune realtà, come abbiamo visto, e della stessa responsabilità morale, che è altrettanto ammessa dallo Stagirita; oppure, se si devono

salvare queste dimensioni del reale, si deve mettere in crisi la legge dell'opposizione antifatica.

La soluzione consiste nell'accertamento che, mentre per le proposizioni in tempo passato e presente la necessaria verità (o falsità) dell'affermazione o della negazione è in senso disgiunto (l'enunciazione è, cioè, necessariamente vera o necessariamente falsa), nelle enunciazioni in tempo futuro detta necessità è in senso congiunto (l'enunciazione è, cioè, necessariamente vera-o-falsa), in modo tale che al tempo stesso risulta salva e convalidata la legge dell'antifasi e sono intatte la contingenza e la responsabilità morale. Infatti, là dove la realtà non è ancora determinata, com'è per l'appunto nel caso di un evento futuro, la proposizione che l'enuncia prima che sia accaduto deve esprimere, in pieno rispetto con la struttura stessa del suo oggetto, la necessità del vero o del falso in modo da lasciare aperta l'alternativa; invece quella che enuncia l'evento già accaduto, poiché questo è già determinato nell'essere o nel non-essere, deve esprimere detta necessità in modo da chiudere l'alternativa.

In stretto rapporto con le enunciazioni sui futuri contingenti si sviluppa quindi una teoria della modalità del giudizio. Le enunciazioni modali sono quelle che, oltre un *dictum*, presentano un *modus*, e i modi sono la possibilità («è possibile che A sia B»), la contingenza («è contingente che A sia B»), la necessità («è necessario che A sia B») e l'impossibilità («è impossibile che A sia B»). In esse, a differenza delle enunciazioni categoriche, nelle quali il sostrato è costituito dal soggetto e dal predicato, mentre «è» e «non è» rappresentano l'aggiunzione, «essere» e «non-essere» sono il sostrato, mentre il modo costituisce l'aggiunzione. Per cui la negazione si effettua negando il modo, non il detto (negazione di «è possibile che A sia B» è «non è possibile che A sia B» e non «è possibile che A non sia B». E così per gli altri modi).

3. Il sillogismo

Ora, quando due enunciazioni, in funzione di *premesse* o *proposizioni*, hanno in comune un termine, chiamato «medio» perché, per l'appunto, le media, da esse deriva una conclusione e il relativo procedimento è il sillogismo. Esso è perciò quel discorso nel quale, poste due premesse, per il fatto di essere poste segue necessariamente altro.

Che la conclusione segua per il solo fatto di essere state poste le premesse e non per ciò che esse asseriscono, caratterizza il sillogismo come procedimento formale, basato cioè sulla sola «forma» delle

proposizioni, tale essendo la loro quantità (universali, particolari, individuali) e la loro qualità (affermative o negative). A questa caratteristica si connette direttamente quella della correttezza, distinta dalla verità, che non è requisito necessario del sillogismo in quanto tale. Può cioè darsi un sillogismo che sia un'argomentazione corretta, ma falsa. La *necessità* della conseguenza dalle premesse sancisce e rafforza il predetto carattere formale di questo procedimento. Nel quale va da sé che il termine medio, per la funzione che riveste di connettere le proposizioni, sì che ne derivi la conclusione, non può comparire in questa.

Rispetto al medio, il soggetto e il predicato della conclusione costituiscono gli estremi, e rispettivamente l'estremo minore e l'estremo maggiore. La premessa che contiene l'estremo maggiore è detta premessa maggiore, quella che contiene l'estremo minore, premessa minore.

A seconda che nelle premesse il termine medio funga da soggetto o da predicato, Aristotele distingue tre figure del sillogismo. In quello in prima figura il medio funge da soggetto in una premessa e da predicato nell'altra (per esempio: tutti gli uomini sono mortali; ma tutti gli Italiani sono uomini; dunque tutti gli Italiani sono mortali). Per essere valido, ossia formalmente corretto, la premessa minore dev'essere affermativa e la maggiore universale. Il sillogismo in questa figura è «perfetto» in quanto è interamente compiuto in se stesso e dotato di particolare evidenza, non abbisogna cioè di altro per essere comprovato. E può concludere sia affermativamente che negativamente, sia universalmente che particolarmente.

Invece i sillogismi in seconda e in terza figura non sono perfetti perché si riconducono a quelli in prima figura. Nel sillogismo in seconda figura il termine medio funge da predicato in entrambe le premesse, una delle quali dev'essere negativa (dal momento che il predicato, ossia, in questa figura, il termine medio, dev'essere preso almeno una volta in tutta la sua estensione, e solo nell'enunciazione negativa avviene questo, mentre in quella affermativa il predicato è assunto in tutta la sua intensione) e la maggiore universale. Per cui, anche la conclusione sarà necessariamente negativa (per esempio: tutti gli uomini sono bipedi; ma nessun cane è bipede, dunque nessun cane è uomo).

Infine nel sillogismo in terza figura il termine medio funge da soggetto in entrambe le premesse, delle quali la minore dev'essere affermativa; per cui si può concludere solo particolarmente (dal momento che in questa figura il soggetto della conclusione è il predicato della minore, e il predicato della minore, che dev'essere affermativa, non è preso in tutta la sua estensione): per esempio: «tutte le rose sono profumate; ma tutte le rose sono fiori con spine;

dunque alcuni fiori con spine sono profumati».

A seconda poi della qualità e della quantità delle premesse, del fatto cioè che esse siano affermative o negative, universali o particolari, si determinano i modi sillogistici. Essi sono complessivamente sessantaquattro, di cui soltanto diciannove sono validi.

I modi poi si distinguono in diretti, se il predicato della conclusione è contenuto nella prima premessa e il soggetto nella seconda, o indiretti, se il predicato della conclusione è contenuto nella seconda premessa e il soggetto nella prima.

4. La dimostrazione

Ebbene, la dimostrazione è quel sillogismo in cui le premesse sono enunciazioni «vere, prime, immediate, più note, anteriori e cause della conclusione» (*Anal.Post.*, I, 2, 71 b 21-22).

Quanto al primo carattere, dal momento che dal vero non può che derivare il vero (mentre dal falso possono derivare sia il falso che il vero), anche la conclusione, oltre a essere necessaria, com'è proprio di ogni sillogismo, è vera. Per questo la dimostrazione costituisce il metodo delle scienze, le quali, in quanto saperi, non possono limitarsi a essere mere costruzioni formali, ma devono proporre contenuti obiettivi e incontrovertibili, tali dovendo essere le loro enunciazioni. Se pertanto nel sillogismo le premesse, ossia l'antecedente, sono causa del semplice conseguire del conseguente, cioè del semplice derivare della conclusione, nel sillogismo scientifico o dimostrazione l'antecedente è causa del conseguente stesso, ed è questo il senso dell'ultimo attributo («causa della conclusione»).

In tal modo la dimostrazione adegua pienamente le scienze al loro oggetto, che è costituito dal necessario e dall'universale. Il contingente, infatti, non può essere oggetto di scienza a motivo della sua indeterminabilità, e l'individuale per la sua indefinibilità.

In quanto poi causa del conseguente, le premesse devono essere anche anteriori e più note della conclusione. E poiché «anteriore» e «più noto» si dicono in due sensi: o per natura (φύσει) o rispetto a noi (πρὸς ἡμᾶς), e ciò che è anteriore e più noto rispetto a noi sono le cose individuali, in quanto più vicine alla sensazione, mentre ciò che lo è per natura è l'universale, è chiaro che le proposizioni dei sillogismi scientifici sono anteriori e più note in questo secondo significato.

Esse infine devono essere enunciazioni prime, ossia non deducibili da altre, perché altrimenti si avvierebbe un procedimento all'infinito

che non permetterebbe al sapere di costituirsi. In quanto tali esse sono «principi».

Ora, in ogni scienza la premessa minore è costituita da un «principio proprio», ossia da un'enunciazione vera e prima il cui predicato si dice per sé delle sole determinazioni studiate da quella scienza. E poiché la minore contiene il soggetto della conclusione, come abbiamo visto, si ha qui la giustificazione formale della necessità che ogni scienza sia relativa a un genere di enti. Non soltanto, ma viene altresì escluso che i principi di una scienza possano giustificarsi in un'altra, giacché questo comporterebbe quel passaggio nelle dimostrazioni da un genere all'altro

(μετάβασις ἐπ' ἄλλογένοσ) che Aristotele espressamente vieta, con la conseguente impossibilità di una scienza universale che giustifichi i principi propri di tutte le altre scienze.

Ora, principi propri di una scienza sono sia le definizioni (ὁρισμοί), ovvero i discorsi che dicono *che cos'è* una cosa, vale a dire la sua essenza, sia le ipotesi (ὑποθέσεις), asserti cioè che assumono l'esistenza o la non esistenza di qualcosa, o di un certo nesso tra il soggetto e il predicato, come per esempio l'assunzione, nell'ambito dell'aritmetica, che esistono delle unità.

Invece la premessa maggiore è sempre un «principio comune», ossia un'enunciazione vera e prima il cui predicato si dice per sé di soggetti costituenti il dominio di più scienze, come quella che «sottraendo uguali da uguali si ottengono uguali», la quale si applica sia all'aritmetica («sottraendo numeri uguali da numeri uguali si ottengono numeri uguali») che alla geometria («sottraendo triangoli uguali da triangoli uguali si ottengono triangoli uguali»). I principi comuni, poiché hanno estensione più universale di quelli propri, non soltanto entrano nelle dimostrazioni, ma ne sono assolutamente richiesti, compiendosi esse grazie a questi.

Infine, tra i principi comuni debbono sotto un certo profilo comprendersi anche i cosiddetti assiomi (ἀξιώματα), vale a dire quelle proposizioni generalissime, costituite dai principi di non-contraddizione e del terzo escluso (e, implicitamente, dal principio di identità), che enunciano proprietà per sé di tutti gli enti. Essi tuttavia non entrano nelle dimostrazioni, se non in quelle per assurdo, alle quali si applica il principio del terzo escluso, e in quelle in cui si dà risalto che nella conclusione è proprio così come si predica e non può essere diversamente, per cui si applica il principio di non-contraddizione. La loro funzione è invece di stabilire le condizioni di possibilità di ogni asserto.

5. L'intelletto

Poiché i principi sono enunciati primi, la relativa conoscenza non può conseguirsi per via dimostrativa, ma è opera di un «abito» conoscitivo, com'è detto in *Eth. nic.*, VI, 3 (1139 b 15-18), del tutto differente dalla dimostrazione stessa e quindi dalla scienza: l'intelletto (νοῦς). Mentre, infatti, la scienza conosce l'appartenenza di un certo predicato a un certo soggetto tramite un medio, l'intelletto perviene *senza alcuna mediazione* alla conoscenza dell'universale nei particolari, o in ciascun genere di cose. E questa sua prerogativa di essere un sapere *non mediato* viene ribadita da Aristotele anche con l'esclusione che la conoscenza noetica possa ricondursi a una dimostrazione circolare, o a una dimostrazione che proceda dal più noto per noi al più noto per sé.

In una tale conoscenza, tuttavia, non può però vedersi, per il fatto di essere anapodittica, un atto puramente intuitivo e comunque escludente ogni processualità, come invece, lungo una certa tradizione e, di recente, sulla scorta di certe notissime analisi di Heidegger, che l'ha assimilata alla husserliana intuizione delle essenze, si è pur creduto. Quello che va escluso è che detta conoscenza sia la conclusione di un procedimento inferenziale, che scaturisca dunque *per necessità* e vi si pervenga *necessariamente*, al modo in cui la conclusione deriva necessariamente dalle premesse, e sotto questo profilo, e questo soltanto, si può latamente parlare di «intuizione». Ma ciò non toglie che quest'atto di conoscenza non necessariamente raggiungibile abbia a monte una ricerca, e lo attesta lo stesso *Metaph.*, XI, 10 là dove, come abbiamo a suo tempo visto, Aristotele afferma che la conoscenza degli enti semplici, ossia delle essenze e dei termini quali «uomo», «pianta», ecc., è un «attingere»

(θιγγεῖν, θιγγάνειν). Qui, infatti, lo Stagirita precisa che l'enunciazione del loro *che cos'è*, ossia se sono tali o no, «è oggetto di ricerca (ζητεῖται)» (*Metaph.*, IX, 10, 1051 b 32-33).

Una ricerca che si connette a quel processo di natura induttiva, costituito dall'ἀπαγωγή e descritto in *Anal.Post.*, II, 9, per il quale l'anima ascende (ἐφοδος) dagli individuali all'universale: muovendo dalla sensazione (αἴσθησις), nella quale è insito l'universale, sì che si percepiscono gli individui, ma la sensazione è di questo secondo. si fissano i ricordi (μνήμαι) così da conseguire l'esperienza (ἐμπειρία), che è momento di unità del sensibile e costituisce quell'uno indifferenziato (ἐν ἀδιάφορον) che è lo stesso universale come quel medesimo carattere presente nei molti, e si termina con l'enunciazione di quest'ultimo, ossia con la definizione di ciò di cui il sentito rappresenta il singolo caso.

6. La dialettica

Se la conoscenza dei principi è l'atto di un attingere intellettuale nel quale culmina la ricerca induttiva, la loro asseverazione è invece opera della dialettica, nell'esercizio di un suo specifico uso. Ma previamente occorre caratterizzarla.

Com'è detto all'inizio del primo libro dei *Topici*, il quale, assieme all'ottavo, riassume le indagini dei libri centrali (II-VII), di datazione più antica, ed è ribadito nell'ultimo capitolo delle *Confutazioni sofistiche*, il suo scopo è di fornire un metodo con il quale essere in grado di argomentare su qualunque argomento proposto a partire da opinioni notevoli (ἐνδοξά) ed evitare a propria volta di cadere in contraddizioni.

Tale metodo consiste nella conoscenza degli schemi o «luoghi» (τόποι) dell'argomentare, donde il titolo del trattato che li presenta. Essa, si badi, non si propone di fornire *schemi* di ragionamento, bensì la conoscenza delle *ragioni* della loro efficacia, elevandosi dal mero livello di un sapere empirico nel quale, come lo Stagirita non manca di far presente, versavano la dialettica e la retorica precedenti, e ponendosi invece come un'«arte» (τέχνη), in quanto sapere, per l'appunto, causale.

Le opinioni notevoli (ἐνδοξά) di cui la dialettica fa uso sono pareri di particolare rilievo perché condivisi o da tutti, o dai più, o dai più sapienti e, tra questi, o da tutti o dalla maggior parte; opinioni cioè che, per l'importanza di chi li professa, la quale funge da garanzia della loro validità, possono essere usate come premesse dei relativi sillogismi.

E qui risiede esattamente la differenza tra il sillogismo scientifico e quello dialettico: mentre il primo, come si è visto, procede da proposizioni vere e prime, ossia valide assolutamente e per sé, quelle del sillogismo dialettico devono essere concesse dall'interlocutore, in risposta a una domanda a lui rivolta mirante a ottenere le premesse più favorevoli per trarre una conclusione a lui stesso avversa, o favorevole alla tesi di chi pone la domanda; e ciò che non può non essere concesso sono, per l'appunto, le opinioni notevoli, giacché chi osasse contrastarle avrebbe immediatamente la disapprovazione dell'uditorio, che funge idealmente da giudice della discussione e uscirebbe subito sconfitto dalla disputa.

Infatti, l'ambito della dialettica, come già appare da queste notazioni, è il pubblico dibattito, politico e forense, per cui il suo scopo non è quello di far conoscere, almeno in prima istanza, a differenza della scienza, bensì quello di persuadere e di saggiare le tesi, anche se – lo vedremo ben presto – una certa funzione

conoscitiva non può esserle negata, come gli studi più recenti hanno messo in chiaro.

In quanto concesse, le premesse del sillogismo dialettico possono poi essere una qualsiasi delle due parti della contraddizione, laddove quelle del sillogismo scientifico sono espresse da una ben determinata.

Dal punto di vista formale, dunque, l'argomentare dialettico ha lo stesso rigore di quello scientifico, trattandosi in entrambi i casi di un sillogismo, e ciò che ne marca la differenza è soltanto il diverso tipo di premesse, in rapporto ai diversi scopi dell'una e dell'altra.

Ora proprio il fatto di muovere da premesse che non sono vere per sé, ma semplicemente concesse, e che sono «opinioni» ha fatto credere che la dialettica costituisse una logica dell'apparenza, di contro alla logica della verità, espressa dall'analitica. Posizione che trova la sua attestazione più nota e lampante in Kant, per il quale la dialettica rappresenta la logica dell'illusorio. Oggigiorno questo luogo comune è del tutto superato e alla dialettica, svincolata dal confronto con la scienza come criterio della sua validità, viene riconosciuto un peso determinante e decisivo negli ambiti in cui viene esercitata. In particolare, preso atto della distinzione in Aristotele del metodo dal sistema e della conseguente pluralità dei metodi, parallela ai diversi modelli di ragione, a seconda dei differenti ambiti di ricerca, si è viepiù consolidata a livello critico la consapevolezza che la dialettica costituisce il metodo argomentativo delle scienze nella loro fase euristica, cosa che è particolarmente chiara nel campo delle scienze pratiche e della stessa filosofia prima, mentre l'analitica delinea il metodo proprio della matematica e dell'esposizione della scienza, vale a dire del suo momento didascalico, nei termini che abbiamo detto.

Questo è chiaro già dagli usi che lo Stagirita indica come peculiari della dialettica. Essa ha innanzitutto un uso privato, essendo utile «in

rapporto all'esercizio» (*πρὸς γυμνασίαν*), e cioè come formidabile strumento di allenamento. In secondo luogo ha un uso pubblico, manifestando la sua utilità «in rapporto agli incontri»

(*πρὸς τὰς ἐν τεύξεις*), ossia alle pubbliche discussioni, espressamente individuabili nei dibattiti politici e nei dibattimenti giudiziari, giacché, dopo aver enumerato le opinioni, permette di intavolare la discussione stessa a partire dalle tesi dell'interlocutore e metterle alla prova. Infine, ha un uso filosofico (essa infatti, dice Aristotele, è utile «in rapporto alle scienze filosofiche»

[*πρὸς τὰς κατὰ φιλοσοφίαν ἐπιστήμας*]), ponendosi come strumento insostituibile, per un verso, là dove ci si trovi in presenza di due asserzioni opposte di ugual forza probante, di modo che si determina una situazione di arresto della ricerca. Qui interviene la dialettica, mettendo in atto quel procedimento

(διαπορῆσαι, letteralmente «sviluppare le difficoltà») consistente nel dedurre le conseguenze di entrambe le proposizioni, onde accertare se ve ne siano alcune che configgono con se stesse o con la proposizione da cui sono derivate. Tale proposizione viene considerata allora falsa e, di conseguenza, l'altra proposizione vera, trovando così la ricerca uno sblocco e una via d'uscita dalla situazione di stallo in cui era incappata. In effetti, l'esito di tale procedimento è la capacità di «vedere più facilmente il vero e il falso» (*Top.*, I, 2, 101 b 35-36), testimoniandosi in questa considerazione la capacità anche conoscitiva della dialettica, dal momento che la verità è dimensione del conoscere. Ma si tratta di una conoscenza che è, per così dire, frutto di un accertamento, non di un'inferenza dimostrativa.

Per altro verso l'utilità della dialettica «in rapporto alle scienze filosofiche» si attesta a proposito dell'asseverazione dei principi di ogni scienza, i quali, essendo proposizioni prime, come s'è detto, non possono essere dimostrati, ossia dedotti da altre proposizioni più originarie, ma la loro verità può essere comprovata soltanto sottoponendo a esame le opinioni espresse in proposito, a partire dagli

ἐνδοξα, e primariamente mediante la confutazione delle opinioni che li negano. Il caso più eclatante di quest'uso della dialettica è espresso dalla via confutativa con la quale, come abbiamo detto, in *Metaph.*, IV Aristotele istituisce la difesa del principio di non-contraddizione.

Proprio per questa sua capacità di sottoporre a esame, la dialettica rivela la prerogativa di essere «peirastica»

(πειραστική: da πείρα, prova), cioè esaminativa. La peirastica è propriamente una specie della dialettica, e precisamente quella parte per la quale essa esercita la funzione di «critica», sottoponendo a prova e saggiando la tesi dell'avversario.

Pertanto un terzo tipo di sillogismo, accanto a quello scientifico, chiamato in *Soph. El.*, 2 «didascalico» in rapporto al momento dell'esposizione sistematica, ossia dell'insegnamento della scienza, e a quello dialettico, è così quello peirastico, caratterizzato dal fatto di assumere come premesse le opinioni di chi risponde e crede di conoscere, al fine di provarne la reale consistenza.

Un quarto tipo di sillogismo è poi quello eristico, le cui premesse hanno soltanto l'apparenza di essere opinioni notevoli, ma in realtà non lo sono affatto. L'eristica è, infatti, una sorta d'imitazione degenerata della dialettica (secondo un'istanza di chiara matrice platonica, come risulta dal confronto con il *Gorgia*), mirante a far prevalere in ogni modo nella disputa, sì che Aristotele può paragonarla a un combattimento sleale. Di conseguenza, le argomentazioni che usa ricalcano in modo truffaldino quelle della

dialettica, essendo solamente intese a far acquisire una vittoria a tutti i costi. L'erista è così un rissoso e un borioso, che trae piacere dall'uscire vincitore dalle discussioni e per questo non si fa nessuno scrupolo nell'usare mezzi scorretti. Ma non trae nessun guadagno, differendo in questo dal sofista, il quale pratica un sapere apparente al fine di avere un vantaggio pecuniario. Eristica e sofistica non si distinguono perciò per il tipo di argomentazione, ma unicamente per il fine in vista del quale le praticano.

L'operazione fondamentale della dialettica è la confutazione

(ἐλεγκτος). Essa è definita da Aristotele un «sillogismo della contraddizione», ovvero un «sillogismo con contraddizione della conclusione», giacché deduce la contraddittoria della tesi dell'interlocutore. Si tratta di un procedimento che ha un'importanza decisiva e basilare per l'uso filosofico della dialettica, consistendo proprio in una confutazione, come abbiamo visto, la asseverazione dei principi delle scienze, sia di quelli propri che di quelli comuni, nonché la comprovazione degli assiomi, a partire dal principio di noncontraddizione.

Altri fondamentali metodi della dialettica sono l'induzione e la distinzione dei sensi in cui si dicono un termine o un'espressione, e anche di questa procedura abbiamo riscontrato l'importanza sul piano della filosofia.

7. Le confutazioni sofistiche

Lo Stagirita dedica poi un intero trattato all'esame delle confutazioni sofistiche, le quali danno soltanto a vedere di essere confutazioni, ma in realtà non lo sono, nel quadro delle contraffazioni operate dall'eristica e dalla sofistica.

E poiché l'autentica confutazione, come abbiamo testé detto, è un sillogismo che deduce la contraddizione, la fallacia di questi procedimenti può consistere o nell'essere dei sillogismi scorretti, ossia nell'avere solo l'apparenza di essere dei sillogismi, senza di fatto esserlo, così da essere false *in forma*, oppure nell'essere autentici sillogismi, ma nel dedurre solo apparentemente la contraddizione, e in tal caso sono confutazioni false *in materia*.

A loro volta le fallacie *in forma* sono tali o perché fanno un uso volutamente scorretto del linguaggio, essendo allora false *in dictione*, oppure perché annidano in sé un vizio indipendentemente dall'espressione (false *extra dictionem*).

I vizi che causano la falsità *in dictione* sono sei: l'omonimia, l'anfibolia, vale a dire l'uso di espressioni ambigue nelle premesse,

l'assumere in senso composto ciò che invece è stato detto in senso diviso, l'assumere in senso diviso ciò che è stato detto in senso composto, giocare sull'accentazione del termine, sì da conferirgli significati diversi (quest'espedito può usarsi con maggior facilità nelle pseudoconfutazioni scritte, mentre è più arduo ricorrervi in quelle orali) e l'esprimere con una stessa forma grammaticale determinazioni che cadono invece in ambiti categoriali diversi e che pertanto significano cose diverse. Di essi quelli di gran lunga più diffusi e importanti sono i primi due.

I vizi che causano la falsità *extra dictionem* sono invece sette: l'attribuire al soggetto tutto ciò che si dice dei suoi attributi, il che ingenera il cosiddetto paralogismo *ex accidente* in quanto ciò che si dice dell'attributo può appartenere solo accidentalmente al soggetto, mentre in un autentico sillogismo lo stesso termine deve predicarsi della cosa e di ciò che si predica della cosa; il non distinguere ciò che è detto in senso assoluto e ciò che lo è sotto un particolare aspetto; l'ignorare quello che dev'essere una confutazione, o comunque il non tenerne conto, omettendo alcune condizioni; l'operare una petizione di principio, ossia assumere come premessa ciò che invece dev'essere dimostrato; il convertire il conseguente con l'antecedente (mentre è legge logica che dal conseguente non si può dedurre l'antecedente); l'assumere come causa di qualcosa ciò che non lo è e, infine, presentare più domande come se fossero una sola, di modo che l'incauto interlocutore che non operi la debita distinzione presta il fianco al sofista, che ha buon gioco nel confutarlo.

Lo Stagirita dedica infine un lungo esame alla soluzione delle confutazioni sofistiche. Poiché chi le pratica non confuta, ma dà soltanto a vedere di farlo, un primo livello della soluzione consiste nel mettere in atto una serie di accorgimenti e di regole intesi a evitare non di essere confutati, giacché non lo si è affatto, ma di sembrarlo. Ed è questo il livello delle soluzioni «apparenti»: apparenti non perché usano, al pari del sofista e dell'erista, procedimenti argomentativi che non sono tali, ma lo fanno soltanto credere, ma perché, pur risolvendo *realmente* la finzione che in modo fraudolento sofisti ed eristi intendono creare, non sono tuttavia autentiche soluzioni delle loro astuzie in quanto si limitano, per così dire, a parare il colpo, non a eliminare la causa delle fallacie. Laddove un'autentica soluzione, essendo operazione di un'«arte», deve indicare la causa e rimuoverla.

Il secondo, più impegnativo livello della soluzione è per l'appunto volto a questo. A tale proposito il filosofo osserva che, se la confutazione è falsa *in forma*, la vera soluzione consiste nell'operare le debite distinzioni di senso, giacché in questo modo si sarà eliminata la ragione della fallacia. Se invece è falsa *in materia*, la falsità può risiedere o nelle premesse o nella conclusione. Nel primo caso la

conclusione può essere sia vera che falsa, giacché dal falso deriva sia il vero che il falso, come già abbiamo visto: per cui, se è vera, la soluzione si ha eliminando una delle due premesse (entrambe sarebbe inutile, giacché basta toglierne una per non avere più il sillogismo e quindi la conclusione); se è falsa, la soluzione si otterrà eliminando o una premessa o la conclusione stessa. Se invece la falsità è nella conclusione, una o entrambe le premesse sono necessariamente false, giacché il falso deriva sempre dal falso. Per cui si ricade nella seconda alternativa del caso precedente e la soluzione consisterà nell'eliminare o una premessa o la conclusione.

8. La retorica

8.1 RETORICA E DIALETTICA

Molto vicina alla dialettica è la retorica, che Aristotele fin dalle prime parole dell'omonimo trattato definisce come «risvolto»

(ἀντίστροφος) di essa (*Rhet.*, I, 1, 1354 a 1). Tale vicinanza risiede innanzitutto nel fatto che, al pari della dialettica, anche la retorica elabora «luoghi» o schemi argomentativi che si applicano a più generi di discorso. Il suo scopo è, infatti, reperire i mezzi per persuadere, e la persuasione non riguarda un solo ambito di cose, ma abbraccia ambiti molteplici (*Rhet.*, I, 2, 1355 b 25-26). L'una e l'altra si occupano insomma di «alcune cose tali che, essendo comuni, in un certo modo è proprio di tutti quanti conoscere e non di alcuna scienza determinata» (*Rhet.*, I, 1, 1354 a 1-3). «In un certo modo»

(τρόπον τινά), ossia in quanto siano considerate non nel genere di realtà a cui appartengono, per il che sarebbero studiate dalla relativa scienza, ma in quanto siano fatte oggetto di considerazioni che possono estendersi anche a cose che cadono sotto altri generi di realtà. Sotto questo profilo la retorica, al pari della dialettica, «non appartiene a un genere determinato», dal momento che la sua funzione è di scorgere i mezzi di persuasione intorno a ogni argomento (*Rhet.*, I, 1, 1355 b 9-12; 2, 1355 b 25-26).

Se la retorica non appartiene a un determinato genere, questo non significa che a essa non appartengano generi determinati di discorso, nei quali si articola. Si tratta del genere deliberativo, giudiziario ed epidittico, corrispondenti agli ambiti in cui si esercita la persuasione e reperiti sulla base di un ragionamento cosiffatto: gli elementi del discorso sono chi parla, la cosa di cui si parla e l'ascoltatore, che rappresenta il fine del discorso stesso. Questi può essere o spettatore o giudice: chi giudica decide o sul futuro, come fa esattamente il membro dell'assemblea, per cui il relativo discorso è deliberativo, o

sul passato, come fa il magistrato dei processi, donde il discorso giudiziario; lo spettatore decide invece sul talento dell'oratore, e il discorso corrispondente è quello epidittico (*Rhet.*, I, 3, 1358 a 36 – b 8).

In rapporto a ciascuno dei tre suddetti generi la retorica indica degli schemi di argomentazione *specificamente* adatti a ingenerare il convincimento. Si tratta dei cosiddetti «luoghi propri»; ma, oltre a questi, studia altresì i «luoghi comuni» del discorso persuasivo, luoghi cioè che si estendono a tutti gli ambiti predetti e, in essi, a ogni oggetto su cui si voglia convincere. Come infatti Aristotele pone espressamente in chiaro a proposito di una delle due argomentazioni tipiche della retorica, l'entimema, bisogna distinguere tra «le specie degli entimemi», definite dalle «proposizioni proprie intorno a ciascun genere», ossia tra i diversi ambiti in cui si esercita la persuasione, per ciascuno dei quali la retorica si avvale di entimemi propri, procedenti cioè da premesse relative soltanto a quel determinato ambito, dagli schemi di ragionamento o «luoghi da cui <gli entimemi> derivano» che sono «comuni similmente a tutti <gli entimemi>» (*Rhet.*, I, 2, 1358 a 29-32). Dal che chiaramente si evince che la retorica ha ambiti propri di discorso; che in rapporto a ognuno di essi elabora degli argomenti specifici di persuasione ma che, inoltre, elabora anche argomenti estensibili a tutti gli ambiti. Esattamente per quest'aspetto essa è vicina alla dialettica.

Da qui un secondo motivo di vicinanza tra le due discipline, il fatto cioè che anche la retorica, costruendo, al pari della dialettica, argomentazioni che si applicano a più generi di cose, non può essere una scienza. Come infatti già sappiamo, caratteristica peculiare della scienza è di studiare un determinato ambito di realtà.

Un terzo motivo è il seguente: entrambe le discipline fanno uso di «argomentazioni», ossia di ragionamenti; non soltanto, ma di ragionamenti che, pur nella specificità propria a ognuno, verificano però una precisa corrispondenza tra loro, stante che, come lo Stagirita espressamente segnala e sarà chiaro, all'induzione della dialettica corrisponde nella retorica l'esempio e al sillogismo dialettico corrisponde l'entimema.

Un quarto elemento di vicinanza è dato infine dall'uso che nei loro argomenti sia la retorica che la dialettica fanno degli

ἐνδοξα. Questi non corrispondono propriamente al «vero» (τὸ ἀληθές), ma a «ciò che gli è simile»

(τὸ ὁμοιον τῷ ἀληθεῖ), vale a dire a ciò che ne tiene il luogo in quanto, pur non essendo fondato o in se stesso o a partire da proposizioni vere, ha però la plausibilità di un consenso qualificato,

secondo la definizione di «opinione notevole» che già ci è nota. La retorica e la dialettica possono avvalersene, così come si avvalgono di proposizioni vere, perché «scorgere e il vero e ciò che gli è simile

appartiene alla medesima facoltà (δύναμις)», e nel caso del persuadere la facoltà è la retorica, come in quello dell'esaminare è la dialettica; non soltanto, ma possono avvalersene perché al vero gli uomini sono per natura sufficientemente inclini

(πεφύκασιν ἰκανοί) e lo colgono nella maggior parte dei suoi aspetti (τὸ πλεῖον). Per cui, se, come si diceva, gli ἔνδοξα tengono il luogo del vero, puntare su di essi «è proprio di chi si rapporta in ugual modo anche alla verità» (*Rhet.*, I, 1, 1355 a 14-18).

8.2 L'ARGOMENTAZIONE RETORICA

Proprio per il fatto di servirsi di argomentazioni, la retorica, se non è una scienza (ἐπιστήμη), è però ben di più di una semplice

«facoltà» (δύναμις) e corrisponde a un «metodo tecnico»

(ἐντεχνος μέθοδος) (*Rhet.*, I, 1, 1355 a 4). Un metodo peraltro che, salvo restando la differenza dalla scienza, lascia altresì ben vedere i non pochi punti di contatto tra le due, a partire dal fatto che l'argomentazione retorica è una «certa dimostrazione

(ἀπόδειξις τις)» (*Ivi*, 4-5), diversa dalla dimostrazione propriamente detta, ossia da quella che, come abbiamo visto, costituisce il procedimento espositivo peculiare della scienza, ma pur sempre affine a essa. Innanzitutto per il rigore formale delle argomentazioni usate dall'una e dall'altra. Ché, anche i sillogismi retorici (non meno di quelli dialettici) sono autentici sillogismi, ossia procedimenti argomentativi che si basano sulle regole del sillogismo, e dunque formalmente ineccepibili.¹ Inoltre, perché quella certezza che nei sillogismi scientifici deriva dalla verità dei principi, usati in funzione di premesse, nelle dimostrazioni retoriche è espressa dalla certezza delle opinioni notevoli. Sotto questo profilo, fatta salva la differenza tra la verità in sé delle prime, che sono evidenti, e la verità delle seconde, che è tale perché così riconosciuta da un certo gruppo, per il quale soltanto esse sono indubitabili, resta pur sempre che non soltanto sotto il profilo formale i sillogismi della scienza e della retorica sono parimenti rigorosi, giacché entrambi sono sillogismi formalmente validi, ossia sillogismi veri e propri, ma anche sotto il profilo della certezza delle relative conclusioni vige identità di situazione. La differenza tra le dimostrazioni dell'una e dell'altra è di

natura epistemologica, nei termini che si sono anche poc'anzi richiamati, non logica, attinente cioè al rigore formale delle rispettive procedure argomentative, e neppure per il grado di certezza cui le loro conclusioni pervengono.

La retorica ha bisogno di argomentazioni perché, stante che il suo oggetto è «il persuasivo (τὸ πιθανόν)», che è sempre persuasivo per qualcuno (τινὶ πιθανόν), solo una parte, ossia un certo tipo di esso è persuasivo e credibile (πιστόν)

(εὐθύς δι' αὐτό), immediatamente e di per se stesso, mentre un'altra parte deve esibire di essere tale con ragioni che siano unanimemente riconosciute come capaci di convincere (τῷ δείκνυσθαι δοκεῖν διὰ τοιούτων) (Rhet., I, 2, 1356 b 28-30). La retorica deve perciò argomentare, e farlo muovendo da opinioni notevoli in vista del produrre persuasione non per qualche individuo, sia pur qualificato, come Socrate o Ippia

(τὸ καθ' ἑκάστων ἔνδοξον), ma universalmente, o per quanti più soggetti possibile, giacché, come nessun'arte esamina l'individuale, che è indeterminato e dunque non costituisce oggetto di ricerca scientifica, così neppure la retorica studia il persuasivo individuale (Ivi, 33-35).

Le argomentazioni della retorica sono chiamate da Aristotele «persuasioni» (πίστεις). Come ha mostrato Grimaldi (in un fondamentale lavoro del 1972,² i cui esiti sono stati poi ripresi nei commentari ai primi due libri della *Retorica*),³ questo termine viene

usato da Aristotele in cinque sensi.⁴ Due di essi – πίστις come «credibilità» (*pledge*), «parola d'onore» (*word of honor*) (cfr. Rh., 1375 a 10) e come «quella parte del discorso in cui formalmente si dimostra una tesi o una proposizione» (*that part of a speech where in one formally demonstrates one's thesis or proposition*) (cfr. Rh., 1414 a 35; b 8, 9; 1418 a 18] – non rivestono particolare rilevanza. Rilevantissimi sono

invece gli altri tre significati: 1) quello per il quale πίστις denota credenza (*belief*) o convinzione (*conviction*), ossia lo stato mentale in cui ci si trova dopo aver accettato una prova o una dimostrazione; 2) quello di «strumento logico (*logical instrument*) del processo di ragionamento che si compie con la deduzione o l'induzione». In questa

valenza la πίστις è pertanto *a method which gives the mater a logical form*, indica cioè il metodo che l'oratore usa per organizzare il materiale a sua disposizione in un'argomentazione e conferirgli la forma di un entimema o di un esempio; 3) quello di «fonti materiali»

delle argomentazioni retoriche, materia o contenuti ai quali l'oratore dà poi la forma logica di entimema o di esempio e che derivano o «dall'analisi logica della cosa in questione», o «dallo studio del carattere dell'oratore o dell'uditorio», o «dallo studio del contesto emozionale in cui potenzialmente versa l'uditorio di fronte all'oggetto da trattare o alla situazione».

Si tratta, insomma, di «convincimenti», prodotti non solo portando delle ragioni, ma portandole con procedimenti argomentativi. Il loro coincidere con delle dimostrazioni – di cui specificano un certo tipo, detto per l'appunto dimostrazione retorica, della quale l'entimema è la principale – si giustifica sul presupposto che «noi siamo convinti soprattutto quando supponiamo che ci sia stata dimostrazione» (*Rhet.*, I, 1, 1355 a 5-6).

Che il convincimento retorico debba essere procurato con argomentazioni e corrisponda perciò a una forma d'esercizio della ragione, denota lo specifico della concezione aristotelica di questa disciplina. Tale concezione emergeva già dai frammenti del *Grillo*, dove Aristotele, come abbiamo visto, si opponeva all'idea di una retorica interamente basata sulla mozione degli affetti, quale propugnava Isocrate. Contro una siffatta concezione lo Stagirita polemizza anche nella *Retorica*, per rivendicare invece il carattere «tecnico», cioè razionale e argomentativo del produrre persuasione, fondato sulla relativa conoscenza delle cause (*Rhet.*, I, 1, 1354 a 10).

Infatti «soltanto le persuasioni (*πίστεις*) sono un fattore tecnico, tutti gli altri sono aggiunte»; ché «la calunnia, la pietà, la collera e siffatte passioni dell'anima non riguardano l'oggetto, ma sono rivolte al giudice» (*Ivi*, 13-18). Con esse si mira soltanto a porre l'ascoltatore (si tratti del giudice o della persona da consigliare, o di quella da esortare) in una certa disposizione d'animo procurata indipendentemente e al di fuori del discorso, e questo soltanto – rileva con disapprovazione lo Stagirita – si sono proposti coloro che hanno trattato di retorica, giacché solo questo hanno ritenuto importante, senza «dare alcuna indicazione intorno alle argomentazioni tecniche» (*Ivi*, 1354 b 19-21). Tanto che hanno preferito teorizzare il patrocinio giudiziario piuttosto che l'arringa politica, giacché il primo si presta assai di più all'uso degli effetti *patetici* e alla perorazione.

E qui Aristotele esprime un giudizio sostanzialmente negativo sul giudice, o comunque assai meno positivo che sull'uomo politico, che anche in questa circostanza si rivela ai suoi occhi persona esercitata

nella saggezza (*φρόνησις*). Chi giudica in sede politica, giudica affari propri, per cui l'oratore per essere ascoltato deve fondamentalmente *dimostrare* che è come dice. Al contrario chi giudica in sede forense, giudica su cose altrui: e, non essendo

direttamente interessato, si abbandona più facilmente all'oratore, ascoltando a seconda del proprio piacere (*Ivi*, 1354 b 29 – 1355 a 1).

Poco prima Aristotele aveva sostenuto l'opportunità di affidare a buone leggi la più ampia facoltà di determinativa, mentre al giudice sia lasciato il minor spazio decisionale possibile, riducendo sostanzialmente il suo intervento al solo giudizio se il fatto sia o non sia avvenuto. Le motivazioni addotte da Aristotele confermano l'impressione precedente: anzitutto perché «è più facile trovare uno o pochi che non molti uomini ben pensanti e capaci di legiferare e giudicare»; inoltre, «perché le disposizioni legislative sono stabilite dopo un lungo esame, invece i giudizi avvengono all'improvviso, cosicché è difficile che quelli che giudicano decidano bene il giusto e l'utile»; infine, perché il giudice, dovendo pronunciarsi su casi particolari e presenti, si lascia spesso trasportare da sentimenti di amicizia, di odio e di utilità, così da non vedere più il vero, ma da essere ottenebrato nel giudizio (*Ivi*, 1354 a 31 – b 16).

Che Aristotele rivendichi al discorso retorico la necessità di convincere portando argomenti non significa affatto che non si curi *anche* del modo in cui deve atteggiarsi chi parla né di quello in cui bisogna cercare di disporre chi ascolta. La sua teoria tiene conto pure di questi aspetti, ma con la piena consapevolezza che essi debbono essere prodotti mercé il discorso e non in forza di situazioni a esso estranee; anzi, più precisamente, mediante un certo tipo di persuasioni.

Lo Stagirita distingue, infatti le persuasioni in extratecniche (**ἄτεχναι**) e in tecniche (**ἐντεχναι**). Le prime sono quelle che l'oratore non costruisce, ma trova già fatte, come il testo delle leggi, le testimonianze, le convenzioni, le confessioni sotto tortura e i giuramenti. Di esse egli si deve puramente servire. Le persuasioni tecniche sono invece quelle che l'oratore costruisce col suo discorso.

Ebbene, tra queste ultime si comprendono non soltanto le persuasioni basate «sul discorso stesso» (**ἐν τῷ λόγῳ**), ossia sulla coerenza dell'argomentazione che viene proferita, ma anche le persuasioni basate sul carattere di chi parla (**ἐν τῷ ᾧθει**), le quali mirano a procurare il convincimento in virtù della credibilità dell'oratore stesso, e quelle basate sullo stato d'animo in cui questi

pone chi ascolta (**τὲν τῷ πάθει**). Mentre l'utilità delle prime, che sono certamente le più solide, è universale, l'utilità di apparire in una determinata luce è maggiore nelle persuasioni deliberative; il disporre poi l'animo degli ascoltatori importa di più nei processi (*Rhet.*, II, 1, 1377 b 29 – 1378 a 1).

Aristotele indica le cause della persuasività dovuta al carattere

dell'oratore in tre fattori (a mostrare i quali debbono perciò essere volte le relative argomentazioni): la sua saggezza, la sua virtù e la sua benevolenza, e in rapporto a ognuna di queste qualità studia i mezzi atti a farle apparire.

Ecco pertanto che al fine di offrire all'oratore un campionario di luoghi con cui costruire persuasioni tecniche del secondo e del terzo tipo, in *Rhet.*, II, 2-11 egli delinea i tratti fondamentali delle passioni

(τὰ πάθη); in *Rhet.*, II, 12-17 tratteggia i costumi (τὰ ἥθη), precisando «quali sono gli uomini secondo le passioni, le disposizioni, le loro età e le situazioni della sorte» (*Rhet.*, II, 12, 1388 b 31-32). Egli caratterizza pertanto nei loro lineamenti etici principali le figure del giovane, del vecchio, dell'uomo in età matura, di chi è nato nobile, del ricco, di chi detiene il potere.

Proprio perché la retorica deve tener conto anche di questi aspetti, accanto a quelli fondamentali e primari della coerenza dell'argomentazione, essa si compone «della scienza analitica e di quella politica relativa ai costumi» (*Rhet.*, I, 4, 1359 b 9-11): riguarda l'analitica perché, come abbiamo visto, appartiene a questa disciplina definire la struttura formale del sillogismo e dell'induzione, e le argomentazioni retoriche sono sillogismi e induzioni; la politica perché, come sarà chiaro a suo tempo, questa è per Aristotele la scienza complessiva delle cose umane, nella quale rientra dunque lo studio delle passioni e dei costumi: in generale, dell'etica.

8.2.1 L'esempio e l'entimema

Le argomentazioni tecniche sono costituite dall'esempio (παράδειγμα) e dall'entimema (ἐνθύμημα), detti anche, rispettivamente, «induzione retorica (ἐπαγωγή ῥητορική)» e

«sillogismo retorico (ῥητορικός συλλογισμός)». In effetti corrispondono a un'induzione e a un sillogismo, attuati però in forma abbreviata, in quanto evitano di enunciare alcune proposizioni, pur formalmente richieste dagli schemi delle rispettive figure, perché ampiamente note a chi ascolta, che vi supplisce. In tal modo i procedimenti risultano più agili e incisivi, perché più facilmente coglibili nel loro declinarsi, come s'addice a dei discorsi che si propongono di convincere. Inoltre le premesse non vengono a loro volta dedotte con altre inferenze, anche quando non corrispondano a opinioni notevoli e dunque dovrebbero esserlo. Si evitano perciò lunghi concatenamenti che rischierebbero di affievolire l'efficacia del ragionamento.

Le argomentazioni che usano l'esempio non sono meno convincenti di quelle per entimemi, ma queste seconde «travolgono di

più» (θορυβοῦνται μᾶλλον) (*Rhet.*, I, 2, 1356 b 18-20).
Altrove lo Stagirita rileva che si deve ricorrere agli esempi quando non si hanno a disposizione entimemi, oppure, se si possono costruire entimemi, gli esempi vanno usati come testimonianze, ponendoli al loro epilogo. Se precedono, l'argomentazione ha carattere induttivo, e alla retorica l'induzione non è adatta se non in pochi casi; nell'epilogo invece assomigliano a testimonianze, e la testimonianza comporta sempre la persuasione. Per questo, se gli esempi precedono, occorre portarne molti, se invece sono all'epilogo ne basta uno solo, giacché anche una sola testimonianza è sufficiente (*Rhet.*, I, 20, 1394 a 9-15).

L'esempio è dunque un'indizione che conclude, anziché da molti casi, da uno solo: per esempio, che Dionigi, avendo richiesto una guardia del corpo, aspira alla tirannide dal momento che anche Pisistrato, che l'aveva richiesta, aveva quest'intendimento. Esso, come si vede, non pone in rapporto la parte col tutto, né il tutto con la parte, ma la parte con la parte, ossia il simile con il simile, costruendosi su due termini che rientrano nello stesso genere e di cui uno è più noto dell'altro (*Rhet.*, I, 2, 1357 b 25-37).

Una specie di esempi consiste nel citare i fatti passati (τῷ λέγειν πράγματα προγενομένα), un'altra nell'inventarli direttamente (τὸ αὐτὸν ποιεῖν). I fatti inventati possono essere o parabole (παραβολαί), ossia discorsi intesi a portare insegnamenti di contenuto etico, indicati paradigmaticamente in quelli socratici, o le favole (λόγοι), come quelle di Esopo o quelle libiche, ossia «discorsi pubblici» con i quali è possibile supplire alla mancanza di fatti realmente esistiti che abbiano somiglianza con quelli su cui bisogna convincere. Tanto a proposito delle parabole quanto a proposito delle favole Aristotele sottolinea la necessità di ricercare l'analogia con i fatti in questione, giacché solo grazie ad essa queste specie di esempi risultano efficaci a persuadere; e la ricerca dell'analogia è resa facile dall'esercizio della filosofia (*Rhet.*, I, 20, 1393 a 28 – 1394 a 8).

L'entimema è invece un sillogismo che enuncia una sola premessa, lasciando «nell'animo (ἐν τῷ θυμῷ)» di chi ascolta quella nota; donde, per lì appunto, il nome stesso di «entimema».

Le premesse entimematiche sono costituite o da «verisimili» (εἰκότα) o da «segni» (σημεῖα). Il verisimile è «ciò che avviene per lo più (ἅ ἐπὶ τὸ πολὺ), non però in senso assoluto (ἀπλῶς), come alcuni <lo> definiscono, ma è ciò che concerne le cose che possono essere diversamente, rapportandosi a quella

rispetto alla quale è verisimile (εἰκός) così come l'universale si rapporta al particolare» (*Rhet.*, I, 2, 1357 a 34 – b 1). Si tratta dunque di un'enunciazione universale su cose contingenti, come dev'essere l'oggetto del persuadere, che però si verificano quasi sempre in un determinato modo (dove la loro distinzione dal «per lo più in senso assoluto», il quale è invece assai prossimo al necessario); enunciazione che, applicata a casi singolari, permette di sussumerli nel genere delle cose che predica. È per esempio «verisimile» che un uomo che esca dalla stanza di una donna sposata sia un adultero, per cui chi in tribunale debba sostenere l'accusa di adulterio a carico di un certo individuo può dire che lo si è visto uscire dalla stanza di quella donna.

Il segno (σημεῖον) è invece qualcosa che comprova il darsi di qualcos'altro: ma non sempre in modo necessario. Quando lo

comprova in questa modalità è una «prova» (τεκμήριον), la quale corrisponde dunque a un segno necessario

(ἀναγκαῖον τεκμήριον), ed è tale perché permette un'inferenza sillogistica, dal momento che, come già sappiamo, nel sillogismo la conclusione deriva «necessariamente» dalle premesse, per il solo fatto d'essere state poste. Sotto questo profilo la prova, in quanto segno necessario, è un segno sillogistico, fa cioè scattare un sillogismo. Il tipo di sillogismo in cui si realizza è una sorta di

dimostrazione (ἀπόδειξις τις), come si evince dalla comune opinione di ritenere «provato» un asserto se lo si è reso impossibile a

confutarsi (μὴ ἐνδέχεσθαι λύσαι), nella convinzione d'averlo così dimostrato (ὥς δεδεδυμένον), ossia esaurito o

«portato al suo compimento» (ὥς πεπερασμένον). Tanto che

– rileva lo Stagirita – nell'antica lingua «la prova (τὸ τέκμαρ)» e «il compimento (τὸ πέρας)» significano la stessa cosa. In quanto poi corrispondente a una sorta di dimostrazione, la prova dev'essere altresì un sillogismo «vero», giacché soltanto in virtù di questa

prerogativa l'asserto provato è irrefutabile (ἄλυτον): se fosse soltanto sillogisticamente dedotto, ossia derivato in modo formalmente corretto ma da premesse non vere, non sarebbe «provato», ossia reso irrefutabile.

Ora, proprio questa prerogativa della verità, oltre che della sillogisticità, consente di collocare la prova nel quadro della distinzione dei segni tracciata da Aristotele e, in particolare di distinguerla da uno dei due tipi di segni non necessari, segni che non hanno una denominazione propria. Posto infatti che «dei segni l'uno si

rapporta come uno degli individuali all'universale, l'altro come uno degli universali al particolare» (*Rhet.*, I, 2, 1357 b 1-3), il primo tipo – esemplato dall'asserto che «Socrate era sapiente e giusto» per far valere che i sapienti sono giusti – è asillogistico, e quindi non può essere necessario e dunque una prova, anche se, come nel caso in oggetto, l'asserto che funge da segno sia vero.

Parimenti non è una prova neppure il segno che si rapporta come un universale a un individuale *se non è vero*, giacché in tal caso è sì garantita la correttezza formale del sillogismo, ma non anche la sua prerogativa di «dimostrazione», mentre la prova è una sorta di dimostrazione. L'inferenza costruita su un tale segno è sì, insomma, corretta, ma non irrefutabile, e per questo non può costituire una prova. Tale, per esempio, il caso in cui si faccia valere che il respirare affannosamente è segno dell'avere la febbre. Infatti, anche se fosse vero che il soggetto in causa ha la febbre, non è vero che l'ha chi respira affannosamente, poiché può avere difficoltà di respirazione anche chi non è febbricitante.

Ma quando il segno che si rapporta come l'universale all'individuale è *anche vero*, allora non è garantita soltanto la correttezza deduttiva, ma anche l'irrefutabilità del segno stesso, vale a dire il suo carattere necessario, sì da dar luogo a un tipo di dimostrazione. Si ha, per esempio, una prova quando si asserisce che quell'individuo è malato perché ha la febbre, in quanto l'avere la febbre comporta irrefutabilmente l'esser malati, o che una donna ha partorito perché ha il latte nelle mammelle, in quanto l'avere il latte nelle mammelle comporta irrefutabilmente d'avere partorito.

Benché dunque non sia espressamente detto da Aristotele, tuttavia dall'analisi che egli conduce e dagli esempi che porta si può evincere che, nella tipologia dei segni, la prova, ossia il segno necessario, corrisponde esattamente all'inferenza vera dell'individuale dall'universale (giacché, in quanto «inferenza» è sillogistico e in quanto «vero» è una dimostrazione, sia pure di un certo tipo, quale per l'appunto deve essere la prova), mentre sono non necessari, ossia non sono prove, i segni che o asseriscono l'universale dall'individuale (giacché non sono neppure sillogistici), o che asseriscono l'individuale dall'universale, ma non sono veri (giacché sono sì sillogistici, ma non dimostrazioni).

Le premesse dell'entimema possono dunque essere o prove o verisimili o segni, e l'entimema (o sillogismo retorico) è il sillogismo che si costruisce su tali proposizioni (*Rhet.*, I, 3, 1359 a 7-10); ma l'entimema epistemologicamente più forte è quello che procede da prove.

Gli entimemi usati dalla retorica sono di due specie: gli uni sono dimostrativi, gli altri confutativi, in corrispondenza con i sillogismi

della dialettica: il primo conclude da premesse su cui si è d'accordo, il secondo in modo discordante dall'avversario (*Rhet.*, I, 22, 1396 b 22-26).

La premessa o la conclusione dell'entimema, considerate di per se stesse, ossia indipendentemente dal procedimento in cui sono inserite, costituiscono una massima (*γνώμη*). Essa rappresenta dunque una parte dell'entimema (*Rhet.*, I, 20, 1393 a 25) e viene definita da Aristotele come «una formula non relativa ai casi particolari (ad esempio, che tipo sia Ificrate), ma universale, e non relativa a tutte le cose (ad esempio, al fatto che la linea retta è il contrario di quella curva), ma solo a quelle che sono azioni e a quelle che possono essere scelte o evitate nell'azione» (*Rhet.*, I, 21, 1394 a 19-25). Per esempio, l'enunciato «colui che è saggio per natura non deve mai ammaestrare i propri bambini in modo da farli diventare eccessivamente sapienti» è una massima. Se però si indica la causa, dicendo che altrimenti, «oltre ad avere pigrizia, essi incorrono nell'invidia e nell'odio dei concittadini», si ottiene un entimema (*Ivi*, 29-34).

Lo Stagiritica distingue quattro specie di massime, di cui la terza e la quarta derivano dalla divisione della seconda: quelle che esprimono un concetto paradossale, le quali hanno bisogno di dimostrazione e dunque di un epilogo, e quelle che non esprimono nulla di paradossale e che perciò non hanno bisogno di epilogo. Di queste seconde, alcune sono già conosciute, altre risultano evidenti non appena espresse (*Ivi*, 1394 b 7-15).

8.3 I GENERI RETORICI E I LORO LUOGHI

S'è detto che i generi della retorica sono tre: quello deliberativo, quello giudiziario e quello epidittico, e si è visto come essi vengano dedotti.⁵

Ciascuno di essi ha oggetti, fini e tempo suoi propri. Gli aspetti della deliberazione sono il consigliare e lo sconsigliare, il tempo è il futuro (infatti chi consiglia o sconsiglia dà suggerimenti su cose che avverranno), il suo fine l'utile e il nocivo, in prima istanza e in senso principale, ma poi anche quelli degli altri generi: il giusto e l'ingiusto, il bello e il brutto (consigliare è infatti raccomandare qualcosa come la migliore, la più giusta e la più bella; sconsigliare deprecarla come la peggiore, la più ingiusta e la più brutta).

Gli argomenti del consigliare (*συμβουλευέειν*) riguardano il genere di realtà intorno a cui verte il deliberare (*βουλευέειν*). A esso infatti si riporta il consigliare. Si tratta di quelle realtà contingenti che – come sarà meglio chiarito nel contesto della politica, nel quale rientra lo studio della deliberazione (*βούλευσις*) e

della scelta deliberata (**προαίρεσις**) – che dipendono da noi. Tra esse, chi consiglia deve persuadere fondamentalmente sui redditi, sulla guerra e sulla pace, sulla difesa del territorio, sull'importazione e sull'esportazione nonché sulla legislazione, che costituiscono dunque i principali oggetti di questo genere di retorica (*Rhet.*, I, 4).

Procedendo quindi a studiare gli elementi (o luoghi propri) che si debbono conoscere per argomentare adeguatamente in merito a essi, lo Stagirita analizza innanzitutto la nozione di felicità

(**εὐδαιμονία**), qui prospettata secondo una pluralità di opinioni che richiamano quelle con le quali nell'*Etica Nicomachea* ne confronterà la nozione scientifica per accertarne l'accordo («buona condotta di vita congiunta alla virtù, o l'autosufficienza di vita, o la vita più piacevole congiunta alla sicurezza, o la prosperità dei beni e dei corpi con la facoltà di conservarli e di usarli») e ne analizza ad una ad una le parti (nobiltà di nascita, avere molti amici, averli buoni, la ricchezza, avere buoni figli, averne molti, la buona vecchiaia, le virtù del corpo quali la salute, la bellezza, la forza, la grandezza, la capacità agonistica, la fama, l'onore, la fortuna, la virtù; *Rhet.*, I, 5).

Indi, sul presupposto che lo scopo del consigliare è l'utile e che ciò che è utile è bene, procede a studiare queste nozioni (*Rhet.*, I, 6). Sono qui da rilevare la definizione del bene («ciò che viene scelto per se stesso e non scegliamo in vista di altro, e a cui mirano tutti gli esseri, o almeno tutti quelli che hanno sensibilità e ragione, o che desidererebbero se avessero ragione»), la quale finisce per coincidere con quella del bene supremo, ossia della felicità, nonché i rilievi che «le virtù sono necessariamente un bene» e che «anche il piacere è un bene». Indi tratta del maggior bene e del maggior utile (*Rhet.*, I, 7). Infine, sul presupposto che la cosa più importante per poter persuadere e consigliare bene è conoscere tutte le costituzioni, sviluppa questo tema (*Rhet.*, I, 8).

Gli aspetti del genere giudiziario sono l'accusa e la difesa, il suo tempo proprio il passato (giacché in tribunale si contende su fatti avvenuti), il suo fine primario il giusto e l'ingiusto, cui si aggiungono in seconda istanza anche i fini degli altri generi. L'ingiustizia si connota fondamentalmente in senso giuridico (essa, infatti, è detta consistere nel «danneggiare volontariamente e contrariamente alla legge»), anche se il riferimento a una legge comune e non scritta, oltre quella particolare e scritta, estende la relativa nozione oltre i confini del diritto positivo, fino a comprendere la totalità del vizio – come in sede etica la giustizia totale abbraccia la totalità delle virtù). Aristotele riconosce infatti l'esistenza di «un giusto e un ingiusto per natura di cui tutti hanno come un'intuizione e che è a tutti comune, anche se non vi è alcuna comunanza reciproca e neppure un patto»

(*Rhet.*, I, 13, 1373 b 7-8). La legge particolare è invece «quella che per ciascun popolo è stata definita in rapporto a esso» (*Ivi*, 4-5).

Renerite noi nel vizio (*κακία*) e nell'intemperanza (*ἀκρασία*) le cause dell'ingiustizia, si precisa che l'accusatore deve ricercare quante e quali di esse si trovano nel soggetto giudicato, invece il difensore quante e quali non sono il lui.

Parallelamente si specificano quali azioni si compiono sotto l'impulso dell'ira, quali per desiderio di vendetta, distinta dalla punizione, quali per brama di piacere, riassumendo quest'analisi con l'indicazione che tutti gli atti compiuti volontariamente sono o beni o beni apparenti, o piaceri o piaceri apparenti (*Rhet.*, I, 10).

Lo Stagirita procede quindi a trattare del piacere (*Rhet.*, I, 11), indi delle disposizioni d'animo di chi commette ingiustizia (supporre di non essere scoperti, oppure, se lo si è, di restare impuniti, o perché si è abili nell'eloquio difensivo, o perché si sa agire e si ha esperienza dei processi, oppure perché si possiedono molti amici e ricchezza; inoltre, se possiedono queste prerogative gli amici o dei servitori complici; ed ancora, se si è amici di chi subisce ingiustizia o dei giudici, che in tal caso assolvono o puniscono poco (*Rhet.*, I, 12, 1372 a 3 – b 22), delle persone contro cui la si compie (coloro che possiedono ciò di cui manchiamo, o che non prendono precauzioni e non si difendono, ma si fidano, o che sono trascurati, o riservati, o che hanno già subito ingiustizie da molti e non li hanno mai perseguiti) (*Rhet.*, I, 12, 1372 b 23 – 1373 a 38), della natura degli atti ingiusti (essi violano o la legge particolare e scritta o quella comune e non scritta) e della loro tipologia (si compromettono o contro una determinata persona, come l'adulterio, o contro la comunità, come il sottrarsi al servizio militare) (*Rhet.*, I, 13, 1373 b 1-24), delle condizioni del ricevere ingiustizia, posto che esso significa «subire atti ingiusti da parte di una persona che li compie volontariamente» (*Rhet.*, I, 13,

1373 b 25 – 1374 a 26), dell'equo (*τὸ ἐπιεικές*), il quale, come del resto nelle trattazioni di etica, viene presentato come quel giusto che va oltre la legge scritta, in parte per volere dello stesso legislatore, che non può prescrivere se non con formule generali, valide per lo più e dunque tali da lasciare talvolta indeterminato il singolo caso, in parte non per suo volere, quando qualcosa è sfuggito al legislatore (*Rhet.*, I, 13, 1374 a 26 – b 22), della gravità degli atti delittuosi (*Rhet.*, I, 14).

Il genere epidittico ha come suoi aspetti peculiari l'elogio e il biasimo, come suo tempo proprio il presente (infatti si lodano e si biasimano i fatti presenti), come suo fine primario il bello e il brutto, pur aggiungendo anch'esso, in second'istanza, i fini degli altri generi. Il bello in questione è ovviamente il bello morale, non il bello estetico.

Esso rappresenta un aspetto della virtù, essendo sceglibile di per se stesso e lodevole, ovvero piacevole in quanto buono, e queste

prerogative appartengono alla ἀρετή. Per cui Aristotele tratta innanzitutto delle virtù (*Rhet.*, I, 9), caratterizzandole negli ambiti in cui sono tali, ma senza addivenire alla loro definizione, né a quella della virtù in senso generale (non v'è traccia, per esempio, della nozione di «giusto mezzo», sulla quale si costruisce quella di «virtù etica»). Indi analizza la lode indicando dinanzi a quali persone va pronunciata, che con essa si mette in luce la grandezza di una virtù, la sua differenza dall'esortazione e dall'encomio, nonché i modi dell'amplificazione, utili ai discorsi di lode.

8.4 LUOGHI PROPRI E LUOGHI COMUNI

La conoscenza dettagliata degli argomenti or ora indicati, relativi ai tre generi del discorso retorico, offre ai rispettivi oratori i «luoghi propri» per costruire gli opportuni entimemi nell'uno e nell'altro genere determinato: per esempio, precisa lo Stagirita, in ambito etico, o in ambito fisico, ma non anche in ambito fisico.

Ma oltre ai luoghi propri lo Stagirita specifica anche alcuni luoghi validi per tutti gli entimemi: per quelli, precisa Aristotele, che concernono l'etica non meno che per quelli in campo fisico.

Tuttavia alcuni di essi, pur estendendosi a ogni entimema, trovano però un'applicabilità maggiore e una possibilità d'impiego più consona in quelli di un determinato genere. Tali il luogo dell'amplificazione, del passato, del possibile e del futuro, che rispettivamente s'addicono in senso specifico, il primo al discorso epidittico, il secondo a quello giudiziario, il terzo e il quarto a quello deliberativo. Tra questi si annovera anche il luogo dell'impossibile.

Tuttavia, che siano luoghi comuni comprova il rilievo secondo cui tutti coloro che si propongono di convincere devono cercare di mostrare che una cosa è possibile o impossibile, che accadrà o è accaduta, e inoltre di amplificarla o sminuirla: sia quando consigliano, sia quando lodano o biasimano, sia quando accusano o difendono (*Rhet.*, II, 18-19).

Altri luoghi comuni si applicano invece agli entimemi di tutti i generi senza trovare in quelli dell'uno, dell'altro o dell'altro ancora un ambito più propizio del loro impiego. Si tratta di ventotto regole, enunciate in *Rhet.*, II, 23, che per la maggior parte ripropongono le regole dialettiche indicate nelle *Confutazioni sofistiche* o procedono parallelamente a esse. Tale, per esempio, il luogo dei contrari («bisogna esaminare se il contrario di un soggetto ha un predicato contrario a quello di esse: se non l'ha, confutarlo; se ce l'ha confermarlo»), o quello delle flessioni grammaticali («i derivati dalle flessioni devono avere o non avere similmente lo stesso predicato»), o

dei rapporti reciproci («se a uno dei due termini appartiene il fare qualcosa bene o giustamente e all'altro appartiene il subirne un bene o giustamente e se queste due qualità si applicano all'istigazione, esse si applicano anche all'esecuzione»), e altri ancora.

Aristotele enuncia inoltre nove luoghi utili a smascherare entimemi apparenti, stante che, allo stesso modo in cui, in sede dialettica, alcuni pseudoprocedimenti argomentativi avevano l'apparenza di essere sillogismi, ma in realtà non lo erano affatto, così in sede retorica alcune pseudoargomentazioni sembrano essere degli entimemi, pur non essendolo.

Anche a questo riguardo i luoghi sono analoghi a quelli delle *Confutazioni sofistiche*. Uno attiene all'elocuzione e riguarda, per un verso, l'enunciare un asserto a mo' di conclusione senza aver operato la deduzione, per un altro l'omonimia; un secondo considera l'unire ciò che era diviso e il dividere ciò che era separato; il terzo l'impiantare o il distruggere un ragionamento attraverso l'esagerazione; un quarto si trae dal segno; un quinto dall'accidente; un sesto si basa sulla consequenzialità; un settimo sul far passare come causa ciò che non lo è; un ottavo omette il «quando» e il «come»; un nono estende ciò che non è verosimile sotto un particolare aspetto a un'inverosimiglianza assoluta (*Rhet.*, II, 24).

8.5 L'ELOCUZIONE E L'ORDINE DEGLI ARGOMENTI

L'ultimo libro della *R retorica*, il terzo,⁶ tratta di questioni che solo liminarmente hanno a che fare con l'argomentazione. Comunque lo Stagirita, dopo aver tripartito la materia nel reperimento delle fonti, nell'elocuzione e nella disposizione delle parti del discorso, svolge alcune considerazioni preliminari sul modo in cui l'oratore deve declamare. Il suggerimento di base riguarda la sobrietà e il «giusto tono».

Poiché il reperimento delle fonti costituiva l'argomento dei precedenti libri, l'analisi vera e propria inizia con l'esame dell'elocuzione. Essa dev'essere chiara e naturale, priva cioè dei lambicchi artificiosi delle parole difficili. Inoltre ha molta importanza l'uso delle metafore. Conta poi moltissimo la conoscenza della grammatica e della sintassi.

Quanto infine all'ordine delle parti, Aristotele fa presente la necessità che l'argomento sia enunciato prima di essere dimostrato. Sottolinea inoltre l'opportunità di una sola introduzione e di una sola conclusione. La prima dev'essere breve e incisiva; con la seconda vanno perseguiti quattro obiettivi: l'ingenerare nell'ascoltatore una buona opinione dell'oratore, l'amplificazione o l'attenuazione del fatto in oggetto, il disporre l'uditore alla passione più conveniente e ricapitolare i punti salienti del discorso.

¹ In proposito, e per una più adeguata e ampia documentazione dell'istanza, mi permetto di rinviare alle pp. 386 ss. dell'*Introduzione* all'edizione italiana della *Retorica* da me curata (Aristotele, *Retorica e Poetica*, Utet, Torino 2004).

² W.M.A. Grimaldi, *Studies in the philosophy of Aristotle's Rhetoric*, Hermes-Eizelschriften, 25, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1972, pp. 1-151; rist. in Aa. Vv., *Landmark essays on Aristotelian Rhetoric*, a cura di Richardt Leo Enos e Lois Peters Agnew, Lawrence Erlbaum Associates, Mahwah 1998, pp. 15-159. I riferimenti sono alle pagine dell'edizione originaria.

L'analisi dei significati di **πίοτις** occupa le pp. 57-62.

³ W.M.A. Grimaldi, *Aristotle, Rhethoric I: Commentary*, Fordham University Press, New York 1980; Id., *Aristotle, Rhethoric II: Commentary*, Fordham University Press, New York 1988.

⁴ La possibilità di attribuire a **πίοτις** più significati e, in particolare, il terzo, è stata contestata da G.H. Wikramanayake, *A note on the πίσωτις in Aristotle's Rhetoric 1354-1356*, «American Journal of Philology», 82 (1961), pp. 193-196, ma la posizione di

questo studioso è stata decisamente respinta da J.T. Lienhard, *A note on meaning of πίσωτις in Aristotle's Rhetoric*, «American Journal of Philology», 87 (1966), pp. 446-454.

⁵ Cfr. *supra*, pp. 146 e seguenti.

⁶ Si tratta di un libro che per la notevole diversità dai due precedenti e per la sua disorganicità ha fatto parecchio discutere gli studiosi. L'ipotesi più probabile e più accreditata è ancora quella del Diels, secondo la quale esso sarebbe stato composto molto tempo dopo i precedenti, durante il secondo soggiorno di Aristotele ad Atene.

La filosofia seconda

1. La fisica

Oggetto della fisica sono gli enti naturali (**τὰ φύσει ὄντα**), quegli enti, cioè, che hanno in se stessi il principio del movimento e della quiete, distinguendosi in questo dagli enti che sono oggetto di

produzione artigianale (**τὰ τέχνη ὄντα**), i quali hanno in altro il principio della loro generazione e di ogni mutamento. Alcuni enti naturali sono sostanze sensibili ed eterne, altri sostanze sensibili e corruttibili, segnate nel loro generarsi e corrompersi da necessità, ossia dal non poter essere diversamente da come sono, o dall'essere per lo più, secondo le classificazioni anzi illustrate.¹

Oggetto della fisica è dunque il necessario (assolutamente o ipoteticamente) diveniente, il cui principio è la **φύσις**. Questa è «principio» in quanto è *causa* del movimento e della quiete di tali enti: secondo tutti e quattro i tipi di causa anzi enunciati, ma soprattutto è causa finale, giacché il movimento, che è continuo, ha un fine, espresso dal termine cui tende. Pertanto la fisica, che, come scienza, è ricerca delle cause, istituisce innanzitutto un'indagine su di esse. La sua esistenza non ha bisogno d'essere dimostrata, poiché dimostrare è far conoscere ciò che per sé non è noto attraverso ciò che lo è, mentre

la **φύσις** è qualcosa di per se stesso evidente. La relativa ricerca mira invece a precisarne l'essenza e i significati.

Attraverso l'esame delle opinioni sostenute in proposito Aristotele mostra che essa in un senso è la materia che funge da sostrato primo agli enti che hanno in se stessi il principio del movimento e del mutamento; in un altro, preminente senso è invece la specie e la forma. E perché anche la privazione si connette in qualche modo alla

forma, in un terzo, derivato senso la **φύσις** è privazione. Va invece escluso dai suoi significati quello di «generazione», la quale indica piuttosto una via verso la natura e non la natura vera e propria.

Ma nell'ordine delle cause degli enti naturali si annovera anche il

caso (**τὸ αὐτόματον**). Non di tutti, essendone esclusi quelli che avvengono per necessità (assoluta) e per lo più, ma, per così dire, nelle eccezioni di questi secondi. Quando, infatti, nelle cose che accadono secondo un fine si verifica un fatto accidentale, allora

intervengono il caso e la fortuna (**τέχνη**). Quest'ultima si distingue poi dal caso per il fatto di riguardare le cose umane, quelle cose cioè che si compiono non soltanto in vista di un fine, ma anche per scelta deliberata, cosicché non è attribuibile a nessun essere privo di anima razionale, come le bestie, né a quegli esseri, come i fanciulli, che l'hanno soltanto in potenza, dal momento che a tutti costoro manca la facoltà della scelta. Il caso, invece, si verifica quando, nell'ambito di ciò che in senso assoluto avviene in vista di un fine, si producono cose che non hanno per fine quello che è accaduto e la cui causa è esterna a esse. La sua esistenza, quindi, non contrasta con la finalità della natura, ma s'inserisce in essa.

Un'altra importante precisazione circa l'oggetto della fisica riguarda la sua distinzione dalla matematica, dal momento che i corpi da essa indagati hanno superficie, volume, lunghezza e punti, e di questi si occupa anche il matematico. Appartiene poi al fisico studiare gli astri, ed è assurdo che non ne indaghi quella proprietà essenziale che è la sfericità, intorno alla quale verte anche la ricerca del matematico. Sennonché questi astrae tali aspetti e li indaga per se stessi, separandoli dal movimento, dal momento che il pensiero è capace di quest'operazione, mentre il fisico li indaga in quanto attributi di enti in movimento, interessandosi, per esempio, della superficie in quanto limite di un corpo *fisico*.

1.1 IL DIVENIRE

La prima disamina condotta nella *Fisica* è la determinazione dei principi del divenire. Al che Aristotele mette mano nei capitoli 5-9 del primo libro, che è assai antico.

Innanzitutto rileva che tutti i pensatori hanno posto come principi i contrari. Indi comprova l'istanza attraverso un esame dell'esperienza. Nessuna cosa deriva da qualsiasi cosa, se non per accidente, ma il bianco dal nero o da un colore intermedio e il musico dal non-musico. Ma non basta dire che derivano, rispettivamente, dal non-bianco e dal nonmusico, ossia dal contraddittorio, giacché il contraddittorio abbraccia, oltre che tutte le determinazioni comprese nel genere di quella negata, ad eccezione di questa, anche tutte quelle degli altri generi iscritti sotto la medesima categoria e tutte quelle rientranti nelle altre categorie, mentre il bianco deriva da un determinato non-bianco, e questo è il contrario o un colore intermedio. Ma perché ogni intermedio risulta dai contrari, esso in ultima analisi deriva dal suo

contrario. Parimenti il bianco si corrompe nel nero e ogni cosa nel contrario.

Questa disamina, condotta sugli enti semplici, vale anche per quelli composti, come per esempio per l'armonia, che è ordine e composizione o per la casa, che è una certa composizione di pietre.

Ma i principi non possono essere soltanto i due contrari, bensì è necessario ammettere un terzo principio costituito dal sostrato, che accoglie entrambi passando dall'uno all'altro e per questo diviene. Il ragionamento in base al quale Aristotele lo comprova è il seguente.

Innanzitutto dimostra che i principi non possono essere uno solo, giacché i contrari sono due, e neppure infiniti, sia perché in tal caso il divenire mancherebbe d'intelligibilità; inoltre, perché la sostanza, senza la quale non vi è divenire, è un solo genere e in un solo genere vi è una sola coppia di contrari; infine, perché là dove è possibile porre il finito anziché l'infinito è meglio porre il finito, ed è possibile spiegare il divenire con un numero finito di principi. Ma non basta neppure che siano due, e cioè i contrari, perché non sono questi a mutare, non è per esempio la densità a diventare rada o il bianco a diventare nero. Occorre pertanto porre un terzo principio come determinazione che sottostia ai contrari, evitando così l'assurdo che l'uno trapassi nell'altro, e tale è per l'appunto il sostrato o, più in generale, come vien detto in *Metaph.*, XII, 2, che riassume le analisi del primo libro della *Fisica*, la materia. Essa non può identificarsi con nessuno dei due contrari giacché è sostanza e una sostanza non è contraria a nulla.

Nel passare da un contrario all'altro il sostrato, che è richiesto da ogni tipo di divenire, passa dal possesso di una forma al possesso di un'altra forma, ovvero dalla privazione di una forma al suo possesso. Questi sono dunque i tre principi del divenire: il sostrato, la forma e la privazione, anche se di essi soltanto il sostrato e la forma ne costituiscono i principi propri, mentre la privazione ne è principio accidentale. Forma e privazione rappresentano i contrari, mentre il sostrato è ciò che nel divenire permane.

Quanto al numero, il sostrato è uno, ma quanto alla forma, ossia al suo significato, è due, significando sia il sostrato che la privazione. Possono poi essere sostrato o una sostanza concreta o la materia prima, che non è conoscibile se non per analogia, dal momento che i mutamenti sostanziali esigono un sostrato il quale espliciti la stessa funzione svolta dal sostrato-sostanza nei mutamenti accidentali.

Così determinati i principi del divenire, Aristotele procede quindi, nei primi tre capitoli del terzo libro, a definire la natura del divenire stesso. Egli comincia col rilevare che alcune cose sono soltanto in atto, altre invece sono in potenza e in atto, e che questa condizione riguarda tutte le categorie dell'essere, ancorché per la relazione si

parli propriamente di eccesso e di difetto, di attività e di passività, in generale di motore e di mobile. Quindi fa presente che il movimento non sussiste al di fuori delle cose mosse, di modo che in tanto se ne può dire in quanto vi sia la cosa che muta. Ed essa può mutare o per la sostanza o per la quantità o per la qualità o per il luogo. D'altro canto, ciascuno di questi significati categoriali è in due modi: negli ultimi tre si raccolgono o l'uno o l'altro dei contrari, giacché sia l'intero che il non-intero (inteso come contrario e non come contraddittorio del primo, ossia come la parte) sono quantità, sia il bianco che il nero sono qualità, sia il basso che l'alto, sia il pesante che il leggero sono luoghi; quanto poi all'essenza, la duplicità dei modi in cui riguardo a essa si determina la contrarietà e secondo i quali può porsi, sono la forma e la privazione.

Ora, se tutti i significati categoriali, sotto cui si iscrivono i diversi enti, nei quali soltanto esiste il movimento, ammettono due modi d'essere, nel passaggio dall'uno all'altro dei quali si determina il divenire, e a tutti si estendono la potenza e l'atto, allora quel passaggio, ossia il divenire stesso, sarà passaggio da ciò che ciascun ente nel suo significato categoriale proprio è in potenza a ciò che è in atto. Il movimento è pertanto «l'atto di ciò che è in potenza in quanto tale», ossia l'attuazione o il raggiungimento del fine, vale a dire

l'*entelechia* (ἐντελέχεια = ἐν τέλει ἔχειν, essere nel compimento) della cosa che è quel fine in potenza, per l'aspetto in cui è in potenza. Ché una medesima cosa può ben essere sia in potenza che in atto, ma non simultaneamente e non per il medesimo rispetto: può essere, per esempio, calda in atto e fredda in potenza, di modo che il mutamento secondo cui da calda diventa fredda consiste nel raggiungere quella sua *entelechia* del freddo che aveva in potenza proprio perché, essendo calda in atto, in potenza era fredda. Il movimento è così «l'entelechia di ciò che è in potenza, ma solo in quanto è in potenza» (*Phys.*, III, 2, 201 b 4-5).

Le categorie nelle quali un tale passaggio dalla potenza all'atto – che pure, come s'è detto, s'estende a tutti i generi dell'essere – è rimarchevole, sono le quattro sopradette: la sostanza, la quantità, la qualità e il luogo. Quello secondo la sostanza è la generazione e la

corruzione (γένεσις καὶ φθορή), caratterizzato dal fatto che, assumendo il sostrato il possesso di una forma dalla condizione di relativa privazione in cui versava (generazione), o venendo privato della forma che prima possedeva (corruzione), la cosa muta in ciò che essa è (l'uomo, perché morendo, ossia venendo privato della forma di uomo, cessa di essere tale. Il cadavere, infatti, non è un uomo). Quello secondo la quantità è l'accrescimento e la diminuzione

(αὐξήσις καὶ μείωσις); quello secondo la qualità

l'alterazione (ἀλλοίωσις); quello secondo il luogo la traslazione (φορῇ), la quale può essere o rettilinea o circolare: la prima come movimento imperfetto perché finito, la seconda invece come movimento perfetto perché continuo e quindi pienamente compiuto. Sia l'aumento/diminuzione, sia l'alterazione, sia la traslazione sono caratterizzati dal fatto che in essi il sostrato permane, e a mutare sono le sue affezioni: le affezioni quantitative nell'aumento/diminuzione, le affezioni qualitative nell'alterazione e l'affezione del luogo nella traslazione. Al contrario, nella generazione e nella corruzione è il sostrato stesso che muta.

Nella disamina aristotelica del movimento un'importante dottrina riguarda il rapporto tra il mobile e il motore. Posto che ogni mobile per raggiungere la sua entelechia richiede un motore e questo, poiché muove per contatto col mobile, non agisce soltanto su di esso, ma patisce anche ad opera di esso, e posto che nel movimento l'atto del motore si esercita sul mobile (giacché il movimento è l'entelechia del mobile in quanto mobile) e d'altro canto il motore, che è tale in atto, raggiungere la sua entelechia nel muovere il mobile, Aristotele prova che uno e identico è l'atto per entrambi. Prova cioè che l'atto col quale il motore in potenza raggiunge la sua entelechia di motore è lo stesso atto per il quale il mobile perviene alla propria entelechia. E lo fa dialetticamente, sciogliendo le difficoltà concettuali che paiono ostare a questa tesi.

Una riguarda il fatto che, verificandosi due movimenti, quello del mobile e quello del motore, se si dice che, essendo identico l'atto, entrambi risiedono nel paziente e nel mosso si ha l'assurdo che l'atto di una cosa non risiede in essa, e inoltre che la medesima cosa è mossa da due movimenti; se invece si ammette che l'azione, ossia l'atto dell'agente, è nell'agente e la passione, ossia l'atto del paziente, è nel paziente, allora il movimento è nel motore, di modo che questo, oltre che movente, è anche mosso; oppure, se se lo si nega, si è costretti a contraddirsi dicendo che, pur avendo il movimento, non si muove.

Una seconda difficoltà consiste nel rilevare l'incongruenza che due cose differenti per forma abbiano un solo e medesimo atto.

Aristotele le scioglie mostrando che non è assurdo né che l'atto di una cosa sia in un'altra (per esempio, l'atto dell'insegnare è in chi impara), né che due cose abbiano il medesimo atto: ciò non significa che hanno il medesimo essere, ma significa che una, in potenza, si rapporta a un'altra, in atto; né è assurdo che chi insegna impari, giacché l'unità dell'atto non è unità delle definizioni, ma è come l'unità della strada che da Tebe porta ad Atene con quella che da Atene porta a Tebe. In senso complessivo, a essere uguali non sono il compiere l'azione e il subirla, ma è il movimento in cui si verificano il

compiere e il subire l'azione. Insomma, l'identità non è tra l'azione e la passione, ma nel movimento al quale queste ineriscono.²

1.2 IL LUOGO

L'analisi del luogo – come del resto quella del tempo e del vuoto – è richiesta dallo studio del movimento, della cui definizione è parte integrante, essendo esso, come abbiamo visto, passaggio dalla potenza all'atto secondo il *luogo*. La sua stessa esistenza è resa evidente dal movimento, essendo attestata dallo spostamento reciproco delle cose, per esempio dal fatto che là dove c'era l'acqua poi c'è l'aria, accreditandosi così l'idea che sia una sorta di contenitore. Tale idea è altresì attestata dal fatto che gli elementi tendono a portarsi verso il luogo proprio: l'alto quelli leggeri, ossia il fuoco e l'aria, il basso quelli pesanti, ossia la terra e l'acqua. Alto e basso, infatti, e così pure destra e sinistra, per Aristotele non soltanto non sono enti relativi, bensì luoghi (ond'è che, come tali, sono contrari; anzi l'alto e il basso definiscono il paradigma stesso della contrarietà), ma sono innanzitutto e fundamentalmente luoghi assoluti o, come dice lo Stagirita, «per natura» e non solamente rispetto a noi.

L'indagine aristotelica, condotta nei capp. 1-5 del quarto libro della *Fisica*, dapprima procede all'esposizione dei problemi che il luogo solleva. Da essa, peraltro, emergono già alcuni capisaldi teorici che stanno alla base di tutta la relativa dottrina, come quello che il luogo non è un elemento né un corpo, che è distinto dai corpi, pur avendo le stesse tre dimensioni della lunghezza, della larghezza e della profondità da cui ciascuno di essi è determinato, che non è loro causa e che ogni ente sensibile è in un luogo.

Indi Aristotele precisa che per un verso il luogo è quello comune, nel quale sono tutti i corpi, per un altro è quello particolare in cui un corpo è *immediatamente* contenuto. E da quest'ultima osservazione deduce che, se il luogo è ciò che *immediatamente* contiene ciascun corpo, sarà un *limite*.

Potrebbe allora sembrare che sia la configurazione, ossia la forma, della cosa; oppure l'intervallo da un estremo all'altro della cosa, ossia materia. Ma nessuna delle due affermazioni è ammissibile, giacché sia la forma che la materia non sono separabili dalla cosa, mentre il luogo lo è, in quanto distinto dalla cosa stessa. Inoltre, se coincidesse con le predette determinazioni, non sarebbe pensabile che ogni cosa si porta nel luogo proprio. Infine, poiché la forma e la materia esistono nella cosa, la quale è in un luogo, se il luogo coincidesse con queste si avrebbe l'assurdo che esso stesso è in un luogo o – il che è lo stesso – si darebbe un luogo del luogo.

Altro importante chiarimento in vista della determinazione del luogo è poi l'impossibilità che una cosa sia immediatamente dentro se

stessa, essendo altro ciò in cui è una cosa e ciò che è in una cosa. Istanza dalla cui negazione risulterebbe l'assurdo, per esempio, che l'anfora è vaso e vino e che il vino è vino e anfora e la cui affermazione ribadisce la distinzione del luogo dalla forma e dalla materia.

Da tutte queste precisazioni emerge che il luogo contiene la cosa, è cioè il suo contenente o, meglio, un aspetto di questo, e che perciò è distinto dalla cosa stessa, non è cioè nulla di essa. La determinazione di quale aspetto del contenente si tratta, conduce alla sua definizione. Qui intervengono le nozioni di contiguo e di continuo, la prima delle quali indica l'essere due cose in contatto in una o più parti, la seconda l'avere due cose un confine, ossia un limite, in comune. Da *Cat.*, 6 sappiamo poi che la continuità è proprietà essenziale di una specie di grandezza definita dalla linea, dalla superficie, dal solido, dal tempo e, per l'appunto, dal luogo.

Ora, se il luogo in quanto tale è continuo, ed è un contenente, anzi, come abbiamo visto, il limite del contenente, questo non significa che sia continuo col corpo che contiene, ovvero che il limite del contenente e quello del contenuto siano il medesimo. Anzi, questa condizione è esclusa dalla stessa distinzione tra il luogo e il corpo, dal momento che, se stessero in un rapporto di continuità, il corpo sarebbe nel luogo come parte nel tutto, e dunque sarebbe una parte del luogo come tutto. Proprio quella condizione che Aristotele ha negato come assurda. Il limite del corpo e quello del luogo che lo contiene devono quindi pertanto essere due, ossia distinti.

D'altro canto tra l'uno e l'altro non può sussistere un intervallo ed essere questo il luogo del corpo, giacché in tal caso, essendo l'intervallo distinto dal luogo, e dunque in un luogo, e al tempo stesso il luogo del corpo, si avrebbe, da capo, l'assurdo di un luogo del luogo; anzi di infiniti luoghi in un luogo, giacché tutte le parti del corpo contenuto, per esempio dell'acqua, spostandosi farebbero nel tutto dell'acqua quello che questa fa nel vaso.

Il limite del contenente e quello del corpo contenuto, pur essendo distinti, devono perciò essere contigui, giacché solo così il corpo è *immediatamente* nel limite del contenente, non è cioè né parte di esso né più piccolo, sussistendo un intervallo, ma esattamente uguale. Da qui la definizione del luogo: esso è «il limite del corpo contenente in quanto contiguo al contenuto» (*Phys.*, IV, 4, 212 a 5).

L'assurdità che si dia un luogo del luogo è poi alla radice della proprietà di questo di essere immobile, giacché, se non lo fosse, se cioè lo stesso luogo si spostasse, poiché lo spostamento è mutazione di *luogo*, si cadrebbe nell'assurdo predetto. Il ricorrente esempio dell'acqua nel vaso e il paragone del luogo, in quanto contiene, col vaso, inducono lo Stagirita a precisare che il luogo è una sorta di vaso

che non si può trasportare, mentre il vaso è un luogo trasportabile.

Da qui il problema di sapere quale sia il luogo di una cosa che si muove dentro un'altra a sua volta in movimento, come per esempio una navicella nell'acqua di un fiume. La necessità che il luogo sia immobile comporta che esso non possa identificarsi con l'acqua in cui di volta in volta la navicella si trova, giacché questa stessa si sposta. La navicella si trova perciò in essa come in un vaso più che come in un luogo, mentre il suo luogo è l'intero fiume, giacché è immobile.

Ciò permette di definire il luogo come «il primo limite immobile del contenente» (*Phys.*, IV, 4, 212 a 20). Questa definizione, come si vede, al pari della prima fissa l'attenzione sul limite del contenente, ma ne articola più in dettaglio il concetto con la nota della sua immobilità, che ribadisce quella del luogo, e con la precisazione che si tratta del *primo* limite immobile, giacché è chiaro che i limiti immobili di ciò che contiene possono essere più d'uno, in corrispondenza con i differenti profili sotto cui più cose possono considerarsi l'«intero», stante che solo questo è immobile (nell'esempio si possono considerare come intero, sotto differenti profili, sia il fiume, sia il fiume nel quale esso affluisce, sia il mare in cui quest'ultimo si getta, e tutti e tre hanno un limite immobile, ma luogo della navicella è soltanto quello del primo).

Un'importante distinzione è poi quella tra il luogo e il *dove*. Se il primo, in quanto limite, è una quantità, il secondo, essendo una categoria, esprime un modo d'essere, differente dal primo, che non può essere definito, ma soltanto colto in qualche esempio opportuno. In ogni caso il luogo, in quanto limite, è in un *dove*, ma non in un altro luogo, bensì è come il limite nel limitato. Esso, infatti, si lega strutturalmente al movimento, come si diceva, per cui non tutto ciò che esiste è in un luogo, ma soltanto ciò che si muove.

Parimenti Aristotele precisa che è in un luogo soltanto quel corpo al di fuori del quale ve n'è un altro che lo contenga. Da qui il corollario che il cielo, poiché non è contenuto da niente, non è neppure in un luogo, anche se, dal momento che si muove, le sue parti sono in un luogo, essendo ciascuna contigua a un'altra.

E ancora: alcune cose sono in un luogo in potenza, come le parti di un corpo omogeneo e continuo, altre in atto, come le parti separate e contigue di un mucchio. E alcune sono in un luogo per sé, altre per accidente. Comunque il luogo è insieme con la cosa, perché il limite è insieme col limitato.

1.3 IL VUOTO

L'ultima precisazione del precedente paragrafo ha come suo corollario l'inesistenza del vuoto. Per vuoto, infatti, s'intende un luogo privo di corpo, oppure, posto che ogni corpo sia tangibile, ed è tangibile

perché ha peso e leggerezza, il luogo in cui non vi è né il pesante né il leggero. Ma entrambe le situazioni sono impossibili, giacché, se non esiste il corpo, ovvero ciò che ha peso e leggerezza, non esiste neppure il luogo, e dunque neppure quel preteso luogo che è il vuoto. Questo poi, come luogo mancante di un corpo, dovrebbe essere un puro intervallo, ma abbiamo visto che la teoria del luogo esclude quest'ipotesi.

In ogni caso la convinzione che debba esistere il vuoto trae origine da quella che senza di esso non sarebbe possibile il movimento. Ma si tratta di una convinzione errata, come Aristotele prova con più argomenti, mostrando innanzitutto che la sua esistenza non è richiesta da nessuno di quei mutamenti che soprattutto sembrerebbero esigerla. Non dal movimento locale, potendo ben essere che i corpi cadano simultaneamente e reciprocamente senza che vi sia alcun intervallo separato al di fuori di essi, com'è particolarmente evidente nel caso del movimento rotatorio dell'acqua, quale esempio emblematico della rotazione dei corpi continui. Non la condensazione, che non necessariamente va intesa come restringersi del corpo nel vuoto, ma può spiegarsi facendo ricorso all'espulsione di ciò che è all'interno di un corpo. Non infine l'accrescimento, che non è necessario esplicare con la penetrazione di un corpo estraneo nel vuoto di quello che s'accresce, ma basta la sua alterazione, come nel caso della produzione del vapore dall'acqua.

L'esistenza del vuoto non soltanto non è necessaria per dar conto del movimento, ma proprio perché esso si verifichi va negata, giacché, se si desse, lo impedirebbe. Ogni movimento naturale, infatti, tende, come s'è detto, verso l'alto o il basso, ma nel vuoto, non essendoci nulla, queste differenze non sussistono, e dunque neppure il movimento. Neppure potrebbe darsi ragione, nel vuoto, dell'arresto di un corpo prima in movimento, non essendocene alcuna perché debba fermarsi in un punto invece che in un altro. Ancora: se il corpo si muovesse nel vuoto perché questo cede, verificandosi un tale cedimento in ogni parte anche il corpo si muoverà in ogni parte. Di più, il movimento nel vuoto violerebbe qualsiasi proporzione tra la resistenza e la divisibilità del mezzo e la velocità, con l'assurdo che un qualunque corpo attraverserebbe in un tempo uguale il pieno e il vuoto.

Parallelamente, neppure il raro si spiega mediante il vuoto, e lo Stagirita lo dimostra con una serie di argomenti intesi a provare che quello che si suppone essere il vuoto è semmai la materia del pesante e del leggero.

1.4 IL TEMPO

Anche il tempo si lega al movimento, com'è subito chiaro dai termini

con i quali Aristotele ne introduce la trattazione e imposta la ricerca della sua essenza: esso per un verso non è movimento, segnandone la differenza sia il fatto che quest'ultimo è nella cosa che muta e in essa soltanto, mentre il tempo è dovunque, sia la capacità del movimento di essere più lento o più veloce, di contro al costante trascorrere del tempo. Ma per altro verso l'esistenza del tempo non è neppure possibile senza quella del mutamento, come ben attesta l'esperienza che, non subendo l'animo alcun mutamento o non avvertendone alcuno, pare che il tempo non sussista. Dunque il tempo non è movimento, ma neppure è senza movimento.

Ma non soltanto la percezione del movimento implica quella del tempo, ma vige pure il reciproco e se si percepisce il tempo si percepisce anche la presenza di un movimento. Pertanto, se tempo e movimento si implicano vicendevolmente, il tempo o è movimento, o è una proprietà del movimento. E poiché si è esclusa la prima alternativa, non resta che sia proprietà del movimento.

L'analisi che determina quale sia, prende le mosse dalla considerazione che, essendo continuo il movimento, poiché è continua la grandezza, detta continuità è percepita dal prima e dal poi, che sono presenti sia nel movimento, poiché lo sono anche nella grandezza, che nel tempo, il quale peraltro è esso stesso continuo, essendolo il movimento.

Ora, la percezione nel movimento del prima e del poi, che sono tempo, anzi istanti del tempo, è insieme scansione, ossia misura del movimento, e percezione del tempo. Quando, cioè, nel movimento, si percepiscono il prima e il poi, si ritma, ovvero si misura il movimento e insieme si percepisce il tempo. Questo dunque si percepisce assieme al movimento e lo si percepisce come sua misura. Da qui la sua definizione: esso è numero (ossia misura) del movimento secondo il prima e il poi.

Che sia numero, prova il fatto che *maggiore* e *minore*, *più* e *meno* esprimono misura, ossia numero, e il movimento è maggiore o minore secondo il tempo. Ma d'altro canto si dicono numero sia il numerato e il numerabile che il mezzo con cui si numera. E il tempo, scandito dal prima e dal poi, che sono nel movimento, non è numero nella seconda accezione, bensì nella prima. E proprio per questo, come si diceva, è un aspetto del movimento.

Se il tempo per sé è misura del movimento, per accidente lo è anche della quiete, dal momento che anch'essa è in un tempo. E con ciò esso è misura di tutte le cose che sono e non sono, che si generano e si corrompono, che si alterano, che aumentano e diminuiscono e che mutano di luogo. Affermazione della quale vale anche la reciproca, ossia che tutte le cose delle quali il tempo misura l'esistenza, hanno la loro esistenza nel tempo e nella quiete.

Un capitolo importantissimo nella trattazione aristotelica del tempo è poi costituito dall'analisi dell'istante. Esso, si è accennato, s'identifica col prima e col poi, ossia con i termini percependo i quali percepiamo il tempo. Per questo lo determina. E in tanto lo può determinare in quanto si percepisce come prima e poi, ossia come dualità, oppure come identità che però è fine del prima e inizio del poi, sì che effettivamente fa avvertire un trascorrere e un mutamento. Se invece lo si percepisse come unità, allora non sarebbe possibile percepire il tempo. Sotto questo profilo, come Aristotele precisa, se il tempo non fosse, neppure l'istante sarebbe e se non fosse l'istante, non sarebbe nemmeno il tempo.

L'istante per un aspetto è diverso e per un altro è identico. In quanto, infatti, è sempre in un tempo diverso, è diverso, ma in quanto è una sola volta, è identico. E divide il tempo, segnato dagli istanti come da una serie di prima e di poi, ma assieme è causa della sua continuità, perché collega il tempo trascorso e quello futuro. Il paragone corre allora al punto. Anche questo rende continua la lunghezza e assieme la divide, segnando la fine di un segmento e l'inizio di un altro, ma in quanto uno. Un solo punto, infatti, e non due, svolge la duplice funzione di terminare e di iniziare. Ora, se così facesse anche l'istante, il mobile si arresterebbe. Esso invece segna il fluire continuo del tempo, nel mentre che lo scandisce e lo divide, perché non è lo stesso istante a definire il prima e il poi, ma sono due istanti diversi, ancorché per il fatto di accadere ciascuno una sola volta siano identici. Il movimento, infatti, è uno e continuo perché uno è l'oggetto che si sposta, cosicché anche gli istanti che ne segnano il prima e il poi possono dirsi «l'istante», ma perché questo, spostandosi l'oggetto, è sempre diverso.

L'istante è così, assieme alla continuità, anche il limite del tempo, perché è principio di un tempo e fine di un altro, ma in quanto è sempre diverso, in conformità con lo spostarsi della cosa che si muove. E con questo è anche chiaro che esso non è una parte del tempo, come neppure i punti sono parti della linea (sue parti sono, infatti, i segmenti), ma, per l'appunto, prima e poi, ossia misura.

Altro importante aspetto della teoria aristotelica del tempo è che esso, in quanto numero, nel senso precisato, neppure sarebbe se non esistesse un numerante, e questo è l'anima. Un'istanza che sarà ripresa e sviluppata da S. Agostino.

Va infine richiamata la tesi secondo cui il tempo e tutti gli altri mutamenti – anche la generazione e la corruzione, l'aumento e la diminuzione e l'alterazione, e non soltanto il movimento locale – sono misurati dal tempo della prima sfera, in virtù del fatto che la traslazione circolare, propria delle sfere celesti e in particolare della prima, è il mutamento più importante, e la cosa più importante è

misura delle altre. Di conseguenza la misura di questo movimento di conversione uniforme segnerà «il» tempo, e con esso si misurano gli altri tempi e tutti i movimenti.

1.5 L'INFINITO

Anche lo studio dell'infinito è richiesto da quello del movimento, ma non in modo così diretto e decisivo come per le precedenti determinazioni del luogo, del tempo e del vuoto, le quali o entrano costitutivamente nella realtà del movimento, o sembrano entrarvi, o ne costituiscono un aspetto. L'infinito invece non interessa il movimento se non nella misura in cui esso, in quanto è eterno, al pari del tempo, è per l'appunto infinito e perché i primi filosofi, avendo

posto l'  come infinita e in movimento, hanno legato i due termini, dunque come oggetto di disamina e di discussione.

L'infinito riguarda poi il movimento – ancorché non in ordine alla sua definizione – pure sotto un ulteriore profilo, ossia perché la successione delle generazioni e delle corruzioni sembra infinita, come lo è la stessa successione numerica, e così gli aumenti e le diminuzioni, trattandosi nel penultimo caso della possibilità di aggiungere sempre una grandezza a una grandezza, nell'ultimo di dividere sempre e con la medesima proporzione la grandezza data. Il che per Aristotele è possibile in virtù della sua continuità. Così lo studio dell'infinito, se per ampia parte si connette a quello del movimento, è però richiesto anche da un'esigenza strettamente ontologica, e a essa risponde innanzitutto e primariamente la disamina della Stagirita.

Essa è interamente intesa ad accertare se l'infinito esista e, in caso affermativo, in che modalità d'essere. La tesi dello Stagirita, articolata in sottili dimostrazioni, è che l'infinito non esiste come realtà in atto e come sostanza e principio, ma esiste in potenza. Anzi, in questa dimensione, se lo si negasse, s'incorrerebbe in molteplici difficoltà. Non potendo in questa sede seguire l'analisi in tutti i suoi meandri, ci limiteremo a fissarne i momenti essenziali.

Innanzitutto Aristotele enuncia cinque motivi che indurrebbero a credere l'esistenza dell'infinito. Si tratta di opinioni che lo Stagirita vaglierà adeguatamente nel corso della discussione e che in certi casi, debitamente precisate e corrette nella linea della soluzione anticipata, farà proprie. In primo luogo il tempo: in effetti, esso è infinito. Aristotele condivide quest'opinione ma ne preciserà il significato. Lo stesso per la seconda e in parte per la quinta, ossia la divisibilità delle grandezze e il fatto che il numero, le stesse grandezze matematiche e ciò che è fuori del cielo sono infiniti (la parzialità della condivisione riguarda l'ultima parte della quinta ragione. Infatti, ciò che è fuori dell'ultima sfera celeste è il vuoto, il quale non sopporta nessuna

qualificazione e dunque neppure quella dell'infinitudine). Non così invece per le altre due: ciò da cui il divenire prende le mosse è infinito (è una tesi presocratica e in particolare dei Milesi e di Eraclito) e la tesi che il finito tende sempre a un termine, di modo che non si avrà alcun limite.

Inoltre lo Stagirita, prima d'iniziare l'analisi vera e propria, distingue in quanti sensi si dice l'infinito. Egli fa pertanto presente che per infinito s'intende ciò che per sua natura non si può percorrere; ciò che presenta sì un percorso, ma questo è senza fine; ciò che presenta un percorso finito e che quindi sarebbe percorribile, ma poi in realtà non lo si può percorrere; ciò che è infinito per composizione e per divisione.

Procedendo nell'analisi, il filosofo dapprima esclude che l'infinito abbia un'esistenza separata dalle cose sensibili e che sia per sé stante, in forza delle seguenti osservazioni: se è sostanza è indivisibile, dal momento che divisibili sono soltanto la grandezza e il numero, che non sono sostanze; ma se è indivisibile non è infinito. Se invece è un'affezione per sé, come in effetti in un certo senso lo è del numero e della grandezza, allora non può essere per se stante, visto che non lo è neppure ciò di cui è affezione.

Indi esclude che l'infinito possa essere in atto, ossia sostanza e principio. Ché, se lo fosse, sarebbe o divisibile o indivisibile. Ma non può essere divisibile, perché anche ciascuna delle sue parti sarebbe infinita ed è impossibile che la medesima cosa sia costituita di molti infiniti. E nemmeno può essere indivisibile, perché un'entelechia indivisibile è una sostanza e un principio, ma come infinito è una quantità.

Esclude ancora che sul piano logico possa esistere un corpo infinito, giacché il corpo è per definizione ciò che è limitato da una superficie e, su quello fisico, che si dia un corpo infinito, o composto o semplice: non può essere composto, perché un corpo è costituito dagli elementi, che sono di numero finito. Né può essere semplice, perché sarebbe ciò in cui le cose si risolvono; ma un tale corpo né è al di là dei quattro elementi, giacché non risulta che qualcosa di siffatto sussista, né può essere uno di essi, giacché ciascuno è finito, essendo un contrario.

Infine esclude che esista un corpo sensibile infinito, stante che ogni corpo sensibile, essendo dotato di peso e leggerezza, ha un luogo proprio: il centro o la periferia, ovvero il basso e l'alto, mentre nell'infinito queste differenze, come il destro e il sinistro, l'avanti e il dietro, che sono posizioni assolute, non sussistono.

Da tutto ciò Aristotele conclude che un corpo infinito non è in atto.

D'altro canto, però, la negazione dell'infinito comporterebbe

l'assurdo che il tempo sia finito, abbia cioè un principio e una fine, e che né le grandezze siano divisibili né il numero sia infinito. Per cui, per non incorrere in queste difficoltà occorre ammettere che l'infinito, se in un senso, ossia in atto e come entelechia, non esiste, in un altro tuttavia esiste: come infinito in potenza. Si tratta di precisare in che senso. Non come «ciò che è in potenza», giacché così passerebbe poi all'atto e si darebbe quell'infinito attuale che invece è stato escluso. Esso è invece in potenza nel senso in cui si dice che «il giorno è e la gara è», vale a dire come designante un'esistenza che, al pari del giorno e della gara, è sempre diversa e mai particolare, mentre ciò che si assume con esso (il determinato giorno e la specifica gara) è sempre finito e particolare, e un'esistenza che è sempre nel nascere e nel perire. Insomma un ente delimitato, ma sempre diverso.

Ebbene, un tale infinito potenziale si dispiega nel tempo, nelle generazioni umane e nella divisione delle grandezze, definendosi in quest'ultimo caso come infinito per divisione, la cui idea è la stessa di quella dell'infinito per aggiunzione, che pur si produce in modo contrario. Come, infatti, una grandezza, che è sempre finita, può essere infinitamente divisa secondo la stessa proporzione (per esempio, sempre secondo la metà della grandezza risultante), ottenendo sempre grandezze finite, così a ogni grandezza se ne può infinitamente aggiungere un'altra, ottenendone sempre una finita. In entrambi i casi l'infinito è in potenza, mai in atto e come alcunché di definito. Lo stesso è nelle generazioni (finiti e determinati sono i singoli individui che si generano, mentre la generazione è infinita come continuo generare) e nel tempo, per i motivi che abbiamo visto studiando dettagliatamente l'istante. E l'infinito per aggiunzione è tale che sempre si può assumere qualcosa al di fuori di esso, ma esso non supererà mai la grandezza finita, perché da ogni infinita aggiunta risulterà sempre una grandezza finita, mentre quello per divisione supera ogni grandezza finita (che è infinitamente divisibile), ma è sempre minore della grandezza superata.

Adattandosi poi, per dir così, l'infinito potenziale alla natura delle realtà che potenzialmente lo sopportano, è ovvio che non sarà lo stesso nelle grandezze, nel movimento e nel tempo, quasi si trattasse di una sola natura. In particolare lo Stagirita pone l'accento sul modo inverso di attestarsi dell'infinito nella serie numerica e nelle grandezze. Nella prima, infatti, l'infinito s'incontra procedendo verso il più grande, non essendoci un numero che la chiuda, ma potendosi infinitamente aggiungere un'unità a qualunque quantità di unità, ossia a qualunque numero, mentre verso il più piccolo s'incontra un limite insuperabile, costituito dall'unità, che è indivisibile; nelle grandezze invece, che, come s'è detto, per Aristotele sono infinitamente divisibili, l'infinito s'incontra procedendo verso il più piccolo, mentre

s'è già visto che procedendo verso il più grande s'incontrerà sempre una grandezza finita.

Questa situazione delle grandezze, e dunque dei corpi, permette allo Stagirita di rigettare l'opinione secondo cui l'infinito è ciò al di fuori di cui non vi è nulla, contrapponendo che vige proprio il contrario. Esso è ciò al di fuori del quale vi è sempre qualcosa, costituendosi sempre una grandezza dall'infinito aumento. Da qui la differenza tra l'infinito e l'intero. Quest'ultimo è compiuto, e dunque perfetto, laddove l'infinito per via della sua costitutiva incompiutezza non ammette perfezione, giacché nessuna cosa che non abbia fine è perfetta. Perciò, più che all'intero esso assomiglia alla parte, in quanto corrisponde alla materia del compimento della grandezza e la materia è parte dell'intero, non l'intero stesso. Ovvero: è l'intero in potenza, non in entelechia, e dunque non contiene, ma è contenuto, com'è proprio della parte.

In quanto poi materia, è anche inconoscibile, dal momento che conoscibile è soltanto ciò che ha una forma, e la materia non ha forma.

2. La psicologia

2.1 L'OGGETTO DELLA RICERCA E IL METODO DELL'INDAGINE

Nell'ambito della filosofia seconda la psicologia, o scienza dell'anima, studia i viventi nel loro principio organizzatore unitario. Tale è per l'appunto l'anima, la causa formale della vita, e cioè l'elemento che dall'interno struttura il loro essere. Sotto questo profilo la psicologia per un verso è parte della fisica, dal momento che i viventi rappresentano un certo tipo di sostanze soggette a mutamento – ma senza tuttavia esserle subordinata, in virtù della specificità del suo oggetto e dunque dell'uso di assiomi propri; per un altro costituisce una sorta d'introduzione alla biologia, che studia anch'essa i viventi terrestri, piante e animali, ma non dal punto di vista del loro principio unificatore, sibbene nelle loro specie e varietà.

Del resto il legame – strettissimo – tra la fisica e le scienze biologiche si attesta in tutta perentorietà all'inizio del *De sensu et sensibilibus* (1, 436 a 17 – b 2), dove Aristotele espressamente afferma che «appartiene al fisico avere una visione chiara dei primi principi della salute e della malattia» e rileva come di fatto la maggior parte di coloro che hanno studiato la natura hanno finito per occuparsi anche di questioni mediche, così come quei medici che hanno dato un'impostazione filosofica alla loro arte non hanno mancato d'indagare i principi della natura.

Poiché poi ai viventi appartiene anche l'uomo, la psicologia

studia pure l'anima umana, toccando sotto questo profilo certe dimensioni che la pongono direttamente in relazione con l'etica, come vedremo, ma che qui vengono prevalentemente affrontate nell'ottica della struttura biologica dell'essere umano, in un quadro che complessivamente delinea un'antropologia filosofica. Proprio in questo essa funge da premessa o comunque da fattore rilevante per una dottrina morale. Certo è in ogni caso che l'attenzione di Aristotele per lo specifico dell'anima umana, ossia per l'intelletto, è parecchio minoritaria rispetto a quella dedicata alla sensazione, e lo studio della prima è assai meno esteso e analitico di quello della seconda, che assieme ad altre funzioni della vita animale, tra le quali innanzitutto l'appetito, occupa l'analisi dell'intero secondo libro del *De anima* e un'ampia sezione del terzo, dopo che il primo è dedicato all'esame dialettico delle dottrine psicologiche; esso si estende anche ai sette trattati che vanno sotto il titolo complessivo di *Parva naturalia*. L'analisi dell'intelletto occupa invece i capp. 4-7 di *De an.*, III.

Già da questi brevi cenni dovrebbe apparire chiaro che la psicologia aristotelica presenta alcuni aspetti propri di una dottrina metafisica dell'anima, ma molti altri che l'avvicinano maggiormente alla moderna psicologia sperimentale, come risulta già dal programma di ricerca e dalle indicazioni metodologiche fornite in proposito dallo Stagirita. Egli dichiara, infatti, che l'indagine deve determinare «la natura e cioè l'essenza dell'anima», posto che essa è «come il principio degli esseri viventi» (*De an.*, I, 1, 402 a 7-8). Ma la natura e l'essenza dell'anima vanno indagate attraverso lo studio delle sue facoltà

(*δυνάμεις*), che sono la facoltà nutritiva, quella sensitiva e l'intelletto o facoltà speculativa (*De an.*, II, 3, 415 a 12-13), di ciascuna delle quali è necessario che si determini a sua volta l'essenza (*De an.*, II, 4, 415 a 14-15). Ma quest'esame va condotto muovendo

dall'analisi degli atti (*ἐνέργειαι*) e delle funzioni (*πράξεις*) di ciascuna, che sono logicamente anteriori alle facoltà, e l'esame degli atti e delle funzioni deve procedere da quello dei rispettivi oggetti

(*ἀντικείμενα*), che hanno a loro volta un'anteriorità logica, e cioè dall'alimento, dal sensibile e dall'intelligibile (*Ivi*, 18-23). Come dunque è chiaro già da quest'impostazione, l'indagine, in quanto si propone di determinare l'«essenza» o la «natura» dell'anima, ha un carattere metafisico, ma in quanto procede dall'esame degli atti delle sue facoltà in rapporto ai corrispondenti oggetti, ha un carattere funzionale.

2.2 IL PROBLEMA DELL'UNITÀ DELL'ANIMA

Poiché l'anima, come s'è detto, è principio dei viventi, o più esattamente «causa e principio del corpo vivente» (*De an.*, II, 4, 415 b

9) (per Aristotele un corpo non vivente, ossia un cadavere, non è neppure un corpo, o lo è in senso omonimo, allo stesso modo in cui soltanto per omonimia può dirsi «uomo» l'uomo dipinto e possono dirsi «occhio» o «dito» un occhio disegnato o il dito di una statua; cfr. *De an.*, II, 1, 412 b 20-22; *Pol.*, I, 2, 1253 a 21), le competono tutte le valenze della nozione *metafisica* di causa. L'anima è, infatti, causa formale, giacché l'essere dei viventi è il vivere, e la causa di questo è l'anima (*De an.*, II, 4, 415 b 12-14); causa finale, dal momento che «tutti i corpi naturali sono strumenti dell'anima, tanto degli animali quanto delle piante» e «questo dimostra che esistono in vista dell'anima» (*Ivi*, 18-20); ed è causa efficiente in quanto «primo principio del movimento locale», ancorché non in tutti i viventi (*Ivi*, 22-23).

Eppure solo formalmente si può parlare di unità dell'anima, e la definizione che è stata sopra indicata le si addice in un senso così generico che poco o nulla serve a comprenderne la natura, giacché non è tipica di nessuna delle tre predette facoltà, e l'anima «è» tali facoltà. Anzi, esattamente perché nella sua essenza è queste facoltà, e ciascuna di esse ha funzioni specifiche, in relazione a oggetti peculiari, non è possibile che un'unica nozione si adatti a tutta l'«anima», se non, per l'appunto, in quel senso generico e vago che s'è detto e che Aristotele avverte essere analogo a quello con cui si può parlare di «figura geometrica». In realtà «non c'è figura oltre il triangolo e quelle che al triangolo conseguono», per cui «pure per le figure si potrebbe costruire una nozione comune, applicabile a tutte, che però non sarà propria di nessuna» (*De an.*, II, 3, 414 b 23-24). Ebbene, «lo steso varrà anche per le anime che abbiamo enumerato» (*Ivi*, 24-25).

Potrebbe allora balenare il dubbio che «anima» sia un omonimo, date le molte facoltà in cui essenzialmente consiste, ciascuna con funzioni diverse. Ma a ben vedere proprio detta pluralità, nella quale si risolve l'anima, non soltanto non ne disperde la nozione, ma è alla base di un'articolazione tale che ciascuna facoltà, salva fatta la sua specificità irriducibile, parallelamente all'irriducibilità delle sue funzioni, si rapporta però al proprio oggetto *in modo identico* a quello in cui le altre si rapportano al proprio, dando luogo così a un'unità che non è semplicemente di carattere analogico, ma anche di genere. Ed esattamente in rapporto a questa seconda valenza si può parlare di «anima» in senso univoco, ancorché ampio e dunque vago. Come, infatti, la facoltà nutritiva è «causa e principio» della nutrizione, in tutti i significati di «causa» anzi precisati, così quella sensitiva lo è della sensazione e l'intelletto del pensiero, per cui un'unica determinazione – quella per l'appunto di essere causa – è predicabile di tutte le facoltà dell'anima, e quindi dell'anima nella sua interezza, *nel medesimo senso*: senza minimamente annullare le strutturali

differenze tra le facoltà e la complessità dell'anima. Ond'è che, pur vaga, si dà però a proposito dell'anima un'unica nozione e tutte le sue facoltà ammettono, nella diversità delle loro definizioni, anzi, in forza di detta differenza, un elemento comune.

Sulla base di questi rilievi è possibile individuare la via per uno scioglimento della questione che Aristotele solleva in *De an.*, I, 1, 402 b 6-8, dove, subito dopo aver ammonito che la ricerca psicologica non deve tener conto unicamente dell'anima umana, enuncia il problema se la definizione dell'anima sia una, come quella di «animale», o diversa per ogni anima, al modo in cui sono diverse le definizioni di cavallo, di cane, di uomo e di Dio: avvertendo che in questo secondo caso l'universale, ossia ciò che le differenti anime hanno in comune, o non è nulla ed esse non si raccolgono affatto sotto un genere, oppure esso è logicamente posteriore.

Ora, che una sola definizione valga per ogni anima è già risultato doversi escludere. Posto allora che i differenti tipi di anima hanno definizioni diverse, l'esempio stesso degli esseri adottati a illustrazione porta ad affermare che esse hanno un elemento comune, ossia che sono specie di un medesimo genere. Quegli esseri sono tutti sostanze, non soltanto ma sono tutti viventi (anche Dio, come risulta da *Metaph.*, XII, 7). Ma al tempo stesso un tale elemento comune non può, proprio in quanto comune, essere il *prius*, per cui – esattamente come in precedenza s'era precisato – non da esso deve procedere la ricerca sull'anima (ancorché non per questo si debba evitare d'indagare in che cosa consiste), bensì dalle singole parti o facoltà, nelle loro specifiche funzioni. È esattamente il problema metodologico che lo Stagirita pone subito dopo (*Ivi*, 9-18) e di cui a questo punto è chiara la soluzione.

L'unità e al tempo stesso la differenza tra le parti o facoltà dell'anima si precisa ulteriormente col rilievo che esse si dispongono come le figure, delle quali la successiva contiene potenzialmente la precedente: per esempio il quadrilatero contiene potenzialmente il triangolo e il pentagono il quadrilatero. Così nella facoltà sensitiva è contenuta in potenza quella nutritiva (giacché l'essere senziente è di necessità anche un essere che si nutre) e nell'intelletto sono potenzialmente contenute le altre due (giacché il pensiero appartiene a un certo tipo di senzienti) (*De an.*, II, 3, 29-32). Un tale rapporto garantisce a ogni livello l'unità dell'anima, ma al tempo stesso non annulla la specificità irriducibile di ciascuna facoltà, dal momento che non annulla la specificità delle relative funzioni, come tra le figure l'essere il triangolo contenuto nel quadrato non annulla le proprietà peculiari di entrambi.³

All'istanza metodologica che l'analisi dell'anima deve iniziare da quella degli oggetti delle relative facoltà si connette strutturalmente la tesi che «le affezioni dell'anima non sono separabili dalla materia fisica degli esseri viventi» (*De an.*, I, 1, 403 b 17-18), giacché «nella maggior parte dei casi si vede che l'anima non ne riceve né produce alcuna affezione senza il corpo» (*Ivi*, 403 a 6-7), ossia le affezioni «sono tutte congiunte con un corpo» (*Ivi*, 16). Il che, adeguando pienamente l'attività nutritiva e sensitiva, si verifica in una misura che preciseremo anche a proposito del pensare, dal momento che esso «è una specie di immaginazione o non si ha senza l'immaginazione» e questa, come vedremo, è «un movimento prodotto dalla sensazione in atto» (*De an.*, III, 3, 429 a 1-2). Ond'è che «neppure il pensare esisterà indipendentemente dal corpo» (*De an.*, I, 1, 404 a 9).

Aristotele, anzi, s'impegna con più argomenti a provare la tesi in oggetto. Essi, come ha ben chiarito Laurenti,⁴ ruotano intorno al motivo che, se gli uomini reagiscono con affezioni diverse a un medesimo stimolo e persino lo stesso individuo in situazione e momenti diversi reagisce in maniera diversa, ciò significa che l'affezione, non potendo ascriversi allo stimolo, che è identico, dipende dalla costituzione fisica dei soggetti.

L'accertamento di questa strutturale connessione induce Aristotele dapprima a indicare la differenza tra il modo in cui può trattare delle affezioni un certo tipo di filosofo della natura, riferibile con ogni probabilità ai cosiddetti Presocratici, e il dialettico, ravvisabile verosimilmente nei Platonici: il primo le esplica esclusivamente in riferimento alla materia, il secondo alla forma e cioè alla nozione. Così, per esempio, quegli definirà la collera come il ribollire del sangue o del calore che sta intorno al cuore, questi come desiderio di vendetta o qualcosa di simile (*Ivi*, 403 a 27-b 2).

Indi chiarisce come l'autentico fisico deve procedere nella sua ricerca. Tanto il punto di vista sia del filosofo naturalista quanto quello del dialettico, in sé e per se stessi assunti, sono parimenti inadeguati, in quanto la forma si realizza in una materia, per cui né può conoscersi scientificamente un fenomeno naturale, quali sono per l'appunto le affezioni dell'anima, tenendo conto della sola materia, né unicamente della nozione, come se le loro proprietà avessero un'esistenza separata. All'opposto il fisico nelle sue spiegazioni deve dar conto sia della materia che della forma.

Lo Stagirita si spinge ancora oltre e pone in luce la differenza tra il fisico, l'esperto di arti, quale il carpentiere o il medico, il matematico e lo studioso di filosofia prima, specificando in tal modo ancor di più il punto di vista e il metodo che la presente ricerca deve assumere e seguire. Anche l'esperto di arti e il matematico studiano, al pari del fisico, le proprietà dei corpi che non sono separabili, ma il

fisico studia «tutte le attività e le passività appartenenti a un determinato corpo e a una determinata materia», mentre l'esperto di arti non si occupa di tutte, ma di alcune soltanto. Inoltre, il fisico le studia nel loro inerire alla materia, il matematico invece facendo astrazione da essa, ossia non considerandole come proprietà di un determinato corpo. Lo studioso di filosofia prima, poi, indaga proprietà che hanno esistenza separata, ossia che non rientrano nell'ordine delle realtà fisiche. Quanto infine alle sole proprietà inseparabili della materia, esse non sono oggetto di nessuna scienza (giacché la materia di per se stessa non è neppur pensabile, essendo l'assolutamente indeterminato), neppure se le si considerasse in quanto separabili (*Ivi*, 403 a 26 – b 16).

2.4 METODO E PROBLEMI

Sotto il profilo del metodo s'è dunque detto come deve procedere la ricerca: dall'esame degli oggetti a quello delle funzioni e da questo a quello delle facoltà, in vista della determinazione dell'essenza dell'anima. Ma nel quadro di questo programma alcune puntualizzazioni rivestono un particolare rilievo.

Innanzitutto quella che non esiste un metodo unico e comune per la ricerca dell'essenza in tutte le discipline, ma di volta in volta bisogna definire quello adatto al tipo d'indagine. E si fa espresso riferimento al fatto che ogni disciplina ha principi propri. Le essenze, ci è noto, sono espresse dalle definizioni, e queste costituiscono una classe di principi nelle dimostrazioni scientifiche. Aristotele prospetta due possibilità: possono essere reperite o mediante dimostrazione, ovviamente dialettica, dal momento che quella scientifica non è costitutivamente adatta a raggiungerle, o mediante divisione, e fa presente la difficoltà di sapere dove in entrambi i casi bisogna iniziare a dimostrare o a dividere (*De an.*, I, 1, 402 a 13-23). Si tratta, come si può ben constatare, di un puntuale ribadimento dei punti nodali della metodologia definita negli *Analitici secondi* (cfr. II, 3-7). In essa spicca la circostanza che la dimostrazione dialettica, quella dimostrazione cioè che, procedendo da premesse concesse dall'avversario, mira a saggiarne la verità, o a confutarne le tesi, è utile a reperire le essenze e le definizioni, ossia i principi, riproponendosi così in quell'uso scientifico che era stato espressamente affermato nell'analisi della topica.

Indi Aristotele elenca una serie di problemi che la ricerca dovrà risolvere. In essi è parimenti possibile scorgere anche un'indicazione di metodo. Innanzitutto – precisa lo Stagirita – bisogna trovare a quale genere categoriale appartiene l'anima; indi dividerlo, per accertare se essa rientra tra le determinazioni in potenza o in atto, tra quelle che hanno o che non hanno parti e, nel primo caso, se tutte appartengono

o no alla stessa specie, ossia se tutte derivano dalla medesima divisione o da divisioni diverse, così da differire l'una dall'altra o per il genere o per la specie (*De an.*, I, 1, 402 a 23 – b 4).

La soluzione di tali problemi vede impiegato sia il procedimento dialettico, qui attuato fondamentalmente attraverso la discussione delle opinioni sostenute sull'anima, sia il procedimento dimostrativo.

2.5 LA DISCUSSIONE DELLE OPINIONI SULLA NATURA DELL'ANIMA

L'analisi aristotelica delle opinioni sull'anima persegue un duplice fine: reperire le fondamentali proprietà che le appartengono per natura, o comunque averne conferma attraverso l'accertamento della loro attribuzione a essa da parte di quanti ne hanno autorevolmente parlato e, al tempo stesso, sgombrare il terreno da certe false concezioni sulla sua natura, originate da un modo inadeguato di pensarla in rapporto a esse.

Quanto al primo aspetto, lo Stagirita pone come prerogative dalle quali una dottrina dell'anima non può prescindere il movimento e la sensazione, cui aggiunge anche l'incorporeità: rilevando innanzitutto che l'essere animato differisce da quello inanimato per il fatto di essere provvisto di movimento e sensazione (*De an.*, I, 2, 303 b 25-26) e mettendo contemporaneamente in chiaro che l'attribuzione all'anima della capacità di muovere ha indotto erroneamente a pensare che essa stessa fosse in movimento, sul presupposto che non può muovere qualcos'altro ciò che non è a sua volta mosso. Indi rileva che «quanti hanno osservato che l'animato è in movimento, ritengono l'anima il motore per eccellenza, quanti invece hanno osservato che essa conosce e percepisce le cose l'identificano con i principi – e, se ne ammettono molti, con questi, se invece ne ammettono uno solo, con questo» (*Ivi*, 404 b 9-11). Concludendo infine che «tutti, per così dire, definiscono l'anima mediante tre caratteri: movimento, sensazione, incorporeità, ciascuno dei quali è poi ricondotto ai primi principi» (*Ivi*, 405 b 11-12).

Come già si accennava, queste prerogative sono sostanzialmente ammesse dallo stesso Aristotele, ma non certamente nella configurazione dottrinale in cui sono state asserite dai suoi predecessori. Sottoponendo a esame le relative costruzioni teoriche egli recupera così l'autentica valenza del rapporto dell'anima col movimento e con la sensibilità. Quanto poi all'immaterialità dell'anima, è questo un problema che si pone per una parte dell'intelletto.

Aristotele innanzitutto rifiuta la tesi che rappresenta l'anima come «ciò che si muove da sé o si può muovere da sé», mostrando che essa ne falsa l'essenza, essendo «addirittura impossibile che le appartenga il movimento» (*De an.*, I, 3, 405 b 31 – 406 a 2).⁵ Ciò

tuttavia non significa che per accidente l'anima non possa «essere mossa e muovere anche se stessa, nel caso che sia mosso il corpo in cui si trova e questo sia mosso dall'anima» (*De an.*, I, 4, 408 a 30-32).

Indi confuta la tesi platonica secondo cui l'anima è una grandezza, con otto argomenti, imperniati sul motivo che ciò è incompatibile con il pensiero (*Ivi*, 407 a 3 – b 26).

Procede poi a rigettare la tesi pitagorica dell'anima-armonia, mostrandone l'inadeguatezza tanto se per armonia s'intende composizione di elementi quanto se la si assume nel significato di proporzione. Tra gli argomenti va ricordato quello per il quale l'armonia non spiega il movimento (*De an.*, I, 4, 407 a 30 – 408 a 29).

Particolare avversione mostra poi per la tesi di Speusippo secondo cui l'anima è un numero che muove se stesso, tesi che Aristotele non soltanto condanna, ma qualifica come «di gran lunga la più assurda tra quelle ricordate», giacché unisce all'assurdo, già denunciato, di pensare l'anima come semovente, quello di concepirla come numero (*Ivi*, 408 b 30 – 409 a 21).

Infine rifiuta la posizione di coloro che per dar conto della capacità dell'anima di conoscere tutte le cose, e ritenendo che il simile conosce il simile, la concepiscono composta di elementi. Tra le argomentazioni addotte per criticare questa tesi interessa richiamare il secondo, che fa leva sulla polivocità dell'essere. Ond'è che o si ammetterà che l'anima è composta di tutte le categorie, contrariamente al fatto che non esistono elementi comuni a tutte; oppure la si riterrà costituita dei soli elementi di una categoria, per esempio della sostanza, ma allora non potrà conoscere quelli appartenenti ad altre categorie; oppure si porrà che ciascun genere categoriale «possiede elementi e principi propri della cui sintesi si compone l'anima», che sarà perciò «quantità, qualità e sostanza». Ma «è impossibile che, derivando dagli elementi della quantità, sia sostanza e non quantità» (*De an.*, I, 5, 409 a 13-21).

Nel fitto giro dei rilievi critici che Aristotele formula, su tre osservazioni è opportuno porre l'accento. Una, con la quale il filosofo avverte come coloro che hanno pensato l'anima composta di elementi per poterne così spiegare l'attitudine a sentire e conoscere e coloro che la ritengono capace di muovere «non si riferiscono a ogni specie di anima», mentre – abbiamo visto – è proprio questa la prospettiva nella quale ne va cercata la definizione (*De an.*, I, 5, 410 b 17-18).

Una seconda, con la quale – per rifiutare la tesi che l'anima è motrice e mossa – egli segnala l'assurdità di credere che sia essa ad adirarsi, a rallegrarsi, a percepire e simili, anche se si ammettesse che queste affezioni sono movimenti e sono prodotte dall'anima. Più consona è ritenere invece che mediante l'anima ci si adira, ci si rallegra, si prova compassione, si apprende e si pensa. Il che esclude

che nell'anima ci sia movimento e fa valere invece «che a volte il movimento arriva fino all'anima, a volte incomincia dall'anima», come nel caso, rispettivamente, della sensazione e del ricordo (*De an.*, I, 4, 408 b 1-19). È questa la tesi che lo Stagirita sosterrà analizzando le facoltà psichiche.

E una terza, con la quale lo Stagirita sottolinea come il pensiero e l'esercizio del conoscere si spengano non perché l'intelletto invecchia, ma perché invecchia e vien meno il soggetto nel quale esso si trova. Ché, l'intelletto sopraggiunge dall'esterno all'uomo, ed è sostanza incorruttibile, ossia divina, ed è impassibile, tale cioè che «il ragionare, l'amare o l'odiare non sono sue affezioni, ma del soggetto che lo possiede, in quanto lo possiede. Perciò, spento questo soggetto, non c'è più ricordo né amore, perché codesti atti non sono dell'intelletto, ma del composto che è andato perduto» (*Ivi*, 19-29).

2.6 DEFINIZIONE DELL'ANIMA

La definizione dell'anima viene guadagnata prima apoditticamente, indi attraverso l'analisi delle sue facoltà, come s'è accennato, in stretto rapporto – d'opposizione e di conferma – con le istanze raggiunte attraverso l'esame dialettico delle opinioni.

Quanto al primo aspetto, Aristotele prima richiama la nozione metafisica di sostanza, ribadendo che essa si predica come materia, come forma e come composto (o sinolo) di entrambe. Indi ripropone le nozioni di potenza e di atto o *entelechia*, ricordando che la materia è potenza, mentre la forma è atto, e precisando che una determinazione può essere in atto o come semplice possesso, per esempio il semplice possesso della scienza, o come esercizio attuale di essa. Poi fa presente che tra i composti sono sostanze in senso principale i corpi naturali, dei quali fanno parte anche quelli dotati di vita, ossia della capacità di nutrirsi da sé, di aumentare e di deperire. Ciò di cui essi sono composti, ossia la loro materia e la loro forma, sono l'anima e il corpo. Quest'ultimo ha chiaramente funzione di sostrato, cioè di materia. Ne consegue che l'anima ne è la forma, o, come espressamente dice lo Stagirita, «è sostanza in quanto forma del corpo naturale che ha vita in potenza» (*De an.*, II, 1, 412 a 3-23).

In essa, l'espressione «corpo che ha vita in potenza» non significa il corpo che attualmente non ha vita (dove l'assurdo che, quando avrà vita in atto, non possiederà più quella forma, ossia l'anima, stante che la forma o essenza di una cosa in potenza non è la stessa della forma o essenza della medesima cosa in atto: per esempio, un seme, che è pianta in potenza, non ha la stessa forma o essenza della pianta in atto), ma significa il corpo «che ha gli organi adatti alle operazioni del vivere», vale a dire il «corpo organico». ⁶ Insomma, il corpo di cui l'anima è forma possiede già attualmente la vita e dunque l'anima

(ché, diversamente non sarebbe neppure un corpo, o lo sarebbe soltanto in senso omonimo, come s'è già detto che non può dirsi «occhio» se non omonimamente un occhio di pietra o dipinto), e «vita in potenza» non si oppone qui a «vita in atto», ma all'assenza di possibilità di vita, quale si dà negli esseri inanimati.

Considerando poi che l'anima, in quanto forma, è atto, e che lo è nello stesso senso del possesso della scienza, non del suo esercizio, dal momento che anche chi dorme ha attualmente la vita, ma non esercita un'attività, come fa invece chi è sveglio, sulla base di questa corrispondenza tra possesso della scienza e stato di sonno, da un lato, esercizio della scienza e stato di veglia, dall'altro, nonché della considerazione che il possesso della scienza è anteriore al relativo esercizio, e dunque anche il semplice possesso della vita viene prima dell'esercizio di un'attività, Aristotele conclude che, pertanto, l'anima è «l'entelechia prima di un corpo naturale che ha vita in potenza», ossia, come s'è detto, che è «munito di organi» (*Ivi*, 402 a 23 – b 6).

L'essere poi l'anima forma del composto corporeo comporta *eo ipso* che anima e corpo costituiscano un'unità inscindibile (*Ivi*, 412 b 4-8). Il che ha per immediata conseguenza che l'anima non sia separabile dal corpo, almeno per quelle parti per cui ne è forma. Ché, precisa lo Stagirita, se poi altre parti non sono entelechia di nessun corpo, niente impedisce che siano separate (*Ivi*, 413 a 7-8). Come si vedrà, è esattamente questa la condizione dell'intelletto.

Analizzando poi le singole facoltà, Aristotele accerta che la definizione dell'anima come forma adegua pienamente il loro essere e riceve perciò la definitiva conferma della sua pertinenza. Una definizione, infatti, poiché manifesta l'essenza della cosa, ne indica per ciò stesso la causa formale. Per cui, se quella in oggetto riesce a cogliere la ragion d'essere delle facoltà dell'anima, e questa non ha altra consistenza che in esse, ne esprimerà realmente l'essenza.

2.7 LE FACOLTÀ DELL'ANIMA

Conformemente al metodo predetto, lo Stagirita individua le facoltà dell'anima dalle relative funzioni e queste dagli oggetti corrispondenti. Egli procede così dal vivente e, riconosciuto che si dice in molte accezioni, precisa che è tale per la presenza o dell'intelletto (*νοῦς*), o del senso, (*αἰσθησις*) o del movimento e della quiete secondo il luogo, o della nutrizione (*τροφή*), o della diminuzione (*φθίσις*) e dell'accrescimento (*αὔξισις*). Queste funzioni e le relative facoltà comprendono ogni specie di vita (*βίος*), tanto quella delle piante, quanto quella degli animali (che con terminologia

propria è da designarsi con ζωή, per cui essi sono ζῶα che quella umana.

La diminuzione e l'accrescimento si connettono in tutta evidenza alla nutrizione, cosicché la corrispondente parte o facoltà dell'anima è quella nutritiva (θρεπτικόν), della quale partecipano anche le piante, che di questa soltanto sono fornite.

Della sensazione (αἴσθησις) e primariamente del tatto (ἅφή), che ne è il senso principale, in quanto è il senso dell'alimento, partecipano invece sia gli animali che gli esseri intelligenti. Gli uni e gli altri sono perciò dotati della relativa facoltà o parte dell'anima, ossia della facoltà o parte sensitiva (τὸ αἰσθητικόν).

A essa, che Aristotele tiene specificamente distinta da quella opinativa (τὸ δοξαστικόν), giacché altro è sentire, altro opinare, è costitutivamente congiunta anche la facoltà appetitiva (τὸ ὀρεκτικόν), dal momento che una specie dell'appetito (ὄρεξις), assieme all'impetuosità (θυμός) e alla volontà (βούλευσις), è il desiderio (ἐπιθυμία), che è propriamente l'appetito di ciò che piace, e il piacere e il dolore si connettono alla sensazione. Ond'è che tutti i viventi forniti della facoltà sensitiva e del tatto sono pure forniti della facoltà appetitiva, e provano piacere e dolore. Tra i desideri poi, la fame lo è del secco e del caldo, la sete dell'umido e del freddo.

Quanto infine all'intelletto e alla facoltà di muoversi localmente, il primo appartiene esclusivamente all'uomo e a «qualche essere di condizione analoga o superiore», ovvero agli astri e ai relativi motori, ed esso soltanto, ribadisce lo Stagirita, può essere separato, «come l'eterno dal corruttibile», mentre delle altre facoltà riconferma l'inseparabilità dal corporeo; la seconda, rigorosamente distinta dalle altre, appartiene invece ad alcuni animali soltanto.

Ebbene, posto che «l'anima è il principio delle suddette funzioni ed è definita da esse, e cioè dalla facoltà nutritiva, sensitiva, pensante e dal movimento» (*De an.*, 413 b 11-13), si dovrà analizzare ciascuna di esse per accertare se la determinazione di forma del corpo risulta verificata.

2.8 LA FACOLTÀ NUTRITIVA

La facoltà nutritiva (τὸ ὀρεπτικόν), come s'è detto, appartiene a tutti i viventi, anche alle piante, ed è perciò la più

comune (κοινοτάτη δύναμις). Sue operazioni sono l'usare il cibo e il generare, ossia il produrre un altro essere simile: l'atto più naturale dei viventi che abbiano raggiunto il pieno sviluppo e non siano difettosi. Con esso, sottolinea Aristotele, il vivente partecipa «per

quanto può» (ὡς δύναται) del divino, vale a dire dell'eterno e dell'imperituro, e questa è l'aspirazione di ciascun animato. «Per quanto può», ossia a misura delle proprie capacità, che non sono uguali per tutti, dal momento che altra è la tangenza all'eterno realizzata tramite il pensiero e altra quella tramite la riproduzione, e inoltre perché l'eterno attinto dall'essere mortale è unicamente l'eterno della specie, non dell'individuo (*De an.*, II, 4, 415 a 23-7).

Con la facoltà nutritiva l'anima è forma del corpo per ciò che attiene alla nutrizione (τροφή) e ai processi fisici a essa collegati, primi tra tutti l'aumento dell'organismo e il suo mantenersi in vita.

La nutrizione avviene attraverso la mutazione dell'alimento (τὴν τροφήν μεταβάλλειν) e la digestione (πέπτεσθαι) (*Ivi*, 416 a 33), la quale a sua volta si produce tramite il calore, per cui ogni corpo animato deve contenere calore (*Ivi*, 416 b 28-30).

La facoltà nutritiva, o – come anche la chiama lo Stagirita – l'anima «prima», a contatto con l'alimento diventa principio attivo dei processi suddetti, da passiva che era, ed è perciò essa che nutre, mentre il nutrito è ciò che la possiede e l'alimento ciò con cui ci si nutre (*Ivi*, 416 b 21-23). In quanto principio nutritivo, essa è capace di

conservare (οἰασώζειν) il vivente che ne è dotato (*Ivi*, 18).

Aristotele analizza il processo nutritivo e, attraverso un esame critico delle opinioni, dopo aver riconosciuto che i corpi semplici, ossia i quattro elementi, si nutrono ciascuno del contrario, trova che, in quanto non digerito, il contrario si nutre del contrario, ma in quanto digerito, il simile si nutre del simile (*Ivi*, 416 a 19 – b 3).

2.9 LA FACOLTÀ SENSITIVA

La facoltà sensitiva (τὸ αἰσθητικόν) è forma del corpo per ciò che riguarda il sentire (αἰσθάνεσθαι) e le sensazioni (αἰσθήσεις). In una prima caratterizzazione Aristotele prova che esse sono una sorta di alterazione (ἀλλοιώσις τις) in quanto consistono nell'esser mossi e nel patire (κινεῖσθαι καὶ πάσχειν); indi analizza uno per uno i cinque sensi; infine mostra che nella sensazione l'atto della facoltà sensitiva e quello dell'oggetto sentito sono un solo e medesimo atto.

Nell'esposizione della dottrina, motivi di organizzazione della materia ci inducono ad anticipare quest'ultimo, basilare aspetto, potendolo così mettere in strutturale relazione, come effettivamente è, con il primo.

2.9.1 *L'esser mossi, il patire e l'identico atto di sensibile e senso*

La sensazione (*αἴσθησις*) consiste in un «esser mossi» perché nel relativo processo il sensorio (*αἰσθητήριον*), ossia l'organo della sensazione, e la facoltà sensitiva, che hanno soltanto la capacità (*δύναμις*) di accogliere la determinazione del sentito, ad opera di questo vedono posta in atto tale capacità, e il passaggio dalla potenza all'atto, come già ci è noto, definisce un movimento. Il quale nel caso di specie è un movimento «subito», ossia un «esser mossi».

Il sensorio e la sua capacità, avverte Aristotele, sono lo stesso, ma ne è diversa l'essenza, in quanto il primo, che è ciò che sente (*τὸ αἰσθανόμενον*), è una grandezza, mentre né l'essenza della facoltà sensitiva (*τὸ αἰσθητικόν*) né la sensazione (*αἴσθησις*) sono una grandezza. sibbene, rispettivamente, la forma (*λόγος*) e la capacità (*δύναμις*) del sensorio (*De an.*, II, 12, 424 a 25-28).

Per lo stesso motivo sopra esposto la sensazione consiste in un «patire» (*πάσχειν*), in quanto la facoltà sensitiva subisce un'affezione ad opera del sentito, che però non agisce mai sul sensorio senza un mezzo, ma o assieme a esso, come nel caso del tatto e del gusto, o per l'azione di esso sul sensorio stesso, come nel caso della vista, dell'udito e dell'odorato. La facoltà sensitiva, infatti, «è in potenza ciò che il sensibile è già in entelechia»; vale a dire: prima del processo è soltanto atta a riceverne l'affezione ed esserne come improntata. Pertanto non è ancora simile al sensibile, e il suo «patire» o esserne affetta consiste espressamente nel «farsi simile a esso ed essere come esso» (*De an.*, II, 5, 148 a 5-6).

In questo modo si verifica una coincidenza tra «patire» ed «esser mosso», com'è agevole cogliere; non soltanto, ma il «patire» coincide anche con l'«agire», perché «ogni cosa patisce ed è mossa per opera di un agente e di un agente in atto», di modo che l'affezione «patita» dal senso coincide con l'«azione» con cui il sensibile diventa sentito e che rende attiva la facoltà del sentire. Per questo, avverte lo Stagirita, «è possibile che sotto un certo aspetto qualcosa patisca dal simile e sotto un altro dal dissimile» (*Ivi*, 417 a 14-19).

Nell'azione patita ad opera del sentito, il senso è facoltà capace di

accogliere (τὸ δεικτικόν) le forme sensibili del sentito stesso senza la relativa materia, «al modo in cui la cera accoglie l'impronta dell'anello senza il ferro o l'oro». Tali forme sono le qualità del sentito, il quale non viene colto in quanto questa o quella determinata cosa individuale, bensì in quanto dotato di siffatte qualità e secondo la

forma (ἤτοιονδί, καὶ κατὰ λόγον) (De an., II, 12, 424 a 17-24).

Un tale patire, tuttavia, non distrugge la facoltà, come potrebbe erroneamente sembrare considerando che la potenza, quando passa all'atto, cessa come potenza, e la facoltà è per l'appunto in potenza. Ché, le nozioni di «potenza» e di «patire» si dicono in due sensi: si dà, in effetti, un essere in potenza per il fatto di essere di una certa natura e di appartenere a un certo genere, al modo in cui l'uomo è sapiente nel senso che fa parte di un genere di esseri sapienti; e si dà un essere in potenza come il puro possesso di qualcosa, senza il relativo esercizio, per esempio come il puro possesso della scienza, ossia l'esser capace, volendo, di esercitarla (Ivi, 417 a 21-2). Parallelamente c'è un «patire» che comporta la distruzione ad opera del contrario e c'è un «patire» che «comporta piuttosto la conservazione di ciò che è in potenza ad opera di ciò che è in entelechia e gli è simile» (Ivi, 417 b 2-5). Ebbene, la sensazione è potenza e un patire nel secondo dei sensi che di entrambi questi termini abbiamo enunciato, cosicché in essa la facoltà, ossia la potenza, lungi dall'esser distrutta, risulta, all'opposto, conservata dall'atto.

Ciò che invece distrugge i sensori sono gli eccessi dei sensibili, dal momento che il senso è proporzione (λόγος) e l'eccesso «la scinde (λύει) o la corrompe (φθείρει)» (De an., III, 2, 426 b 7). Così, «se il movimento da cui è mosso il sensorio è troppo forte, si distrugge la forma (e cioè la sensazione), come l'armonia e il suono, se le corde vengono toccate con violenza» (De an., II, 12, 424 a 29-32). All'opposto «i sensibili riescono graditi quando, puri e senza mistione, vengono riportati alla debita proporzione» (De an., III, 2, 426 a 3-4).

Analogamente, in quanto consiste in un «patire» e in un «esser mossi», la sensazione è alterazione (ἀλλοίωσις). Ma, anche a questo riguardo, senza che la facoltà ne risulti distrutta. Ché, anche dell'alterazione vi sono due modi: uno che consiste nel «passaggio verso le disposizioni privative», l'altro nel passaggio «verso gli abiti positivi e la natura stessa del soggetto» (De an., II, 12, 417 b 14-16). Ebbene, il patire della sensazione è un essere alterati in questo secondo senso. Per questo essa, come s'è detto all'inizio, è «una certa alterazione» (ἀλλοιώσις τις).

Nella sensazione l'atto con cui il sensibile agisce sulla facoltà sensitiva, che è potenza o capacità di sentire, e la rende senziente, è lo stesso atto con il quale il sensibile viene sentito. Per cui «l'atto del sensibile e l'atto del senso sono in realtà lo stesso e unico atto, benché la loro essenza non sia la stessa» (*De an.*, III, 2, 425 b 26-27).

Una prima conseguenza di ciò è che essi avvengono simultaneamente (*ἄμα*), si hanno cioè simultaneamente l'udito in atto e il suono in atto (stante che l'udito o l'audizione è l'atto di ciò che ode e il suono o la risonanza quello di ciò che risuona) (*Ivi*, 426 a 5-7). Una seconda, che essi cessano insieme e si conservano insieme (*ἄμα*) (*Ivi*, 17).

Infine, essendo l'azione e la passione in ciò che patisce (cfr. *Phys.*, III, 2, 202 a 13 ss.), anche l'atto di ciò che muove e di ciò che patisce sono nel paziente, cosicché in esso si realizza il movimento, senza che il movente debba essere a sua volta mosso. Di conseguenza, nel caso di specie, l'atto della cosa sensibile e della facoltà sensitiva debbono trovarsi nel soggetto senziente, per cui sarà esso affetto dalla sensazione, mentre il sensibile non ha alcun'affezione (*De an.*, III, 2, 426 a 4-13).

Affrontando infine il problema se sia lo stesso senso a giudicare le differenze dei sensibili (come il bianco e il nero nel caso della vista, il dolce e l'amaro nel caso del gusto), o sensi diversi, Aristotele mostra che è esatta la prima alternativa: uno solo è il senso che ne percepisce le differenze, e le percepisce con lo stesso atto e nel medesimo momento, senza per questo scindersi nella sua essenza. Più precisamente, come il punto che divide due segmenti è sotto un certo aspetto uno e dunque indivisibile, sotto un altro due e perciò divisibile, così ciò che giudica le differenze, «in quanto usa il limite come due, giudica due oggetti e per di più separati con una facoltà in qualche modo separata, ma in quanto usa il limite come uno, dà un solo giudizio e nello stesso tempo» (*De an.*, III, 2, 426 b 8 – 427 a 16).

2.9.2 I cinque sensi

L'analisi dei cinque sensi è condotta da Aristotele, conformemente all'impostazione predetta, a partire dai relativi oggetti, ossia dai sensibili.

Questi sono di tre specie: due sono sensibili «per sé», ovvero cadono *direttamente e in quanto tali* sotto i sensi e non per il fatto di essere proprietà di qualcosa che per sua natura è percepibile con essi, come l'essere figlio di Diare, che si percepisce perché accidentalmente è unito al bianco, il quale è per sé visivamente percepibile. Quello testé detto definisce la terza specie di sensibili: i sensibili, per l'appunto, per accidente. Tra i sensibili per sé uno è proprio, ossia

quello che «non è possibile sia sentito con altro senso e intorno al quale non è possibile ingannarsi, ad esempio il colore per la vista, il suono per l'udito e il sapore per il gusto»; l'altro è invece il sensibile comune: si tratta di determinazioni, come il movimento, la quiete, il numero, la figura e la grandezza, che pur essendo avvertibili sensibilmente, non cadono però sotto nessun senso determinano (*De an.*, II, 6).

L'esame dei sensibili propri inizia con il visibile (**τὸ ὄρατόν**) (*De an.*, II, 7). Questo è costituito dal colore e secondariamente dai corpi che con terminologia non aristotelica possiamo dire fosforescenti. Come già s'è accennato, il colore non agisce direttamente sull'occhio, che è il sensorio della vista, ma per l'azione

di un mezzo. Esso è il diafano (**τὸ διαφανές**), ossia una natura (**φύσις**) caratterizzata dall'essere incolore, dal rendere trasparenti i corpi cui inerisce, come l'aria, l'acqua, alcuni corpi solidi e quello eterno del cielo, e dalla possibilità di accogliere in sé la presenza del fuoco. Quando il diafano è in potenza rispetto a quest'ultimo carattere, ossia non è pervaso dal fuoco, si produce l'oscuro

(**τὸ σκοτεινόν, τὸ σκότος**); quando invece è in atto, ossia ha presente in sé il fuoco, si produce la luce (**τὸ φῶς**), la quale è pertanto «l'atto del diafano in quanto diafano», ed è «come il suo

colore (**οἶον χρώμα τοῦ διαφανοῦς**), quando esso è in entelechia sotto l'azione del fuoco o di qualcosa di simile, come il corpo celeste» (*Ivi*, 418 b 9-13). Ebbene, il colore, che è «ciò che sta sulla superficie degli oggetti visibili per sé», ha come sua prerogativa

naturale (**φύσις**) quella di poter muovere il diafano in atto, ovvero la luce. In questo modo produce un'affezione sul sensorio, ma, per l'appunto, mediante il movimento della luce. Questo spiega perché i colori propri di ciascun corpo si vedano soltanto in essa, mentre senza di essa non c'è affatto visione. Certi corpi fosforescenti, per la verità, come il fungo, il corno, le teste dei pesci, le squame e gli occhi, si vedono nell'oscuro, ma non per il colore proprio. Il fuoco, poi, essendo l'elemento che, con la sua presenza o assenza, rende il diafano rispettivamente in atto o in potenza, dando così luogo alla luce o all'oscurità, è visibile in entrambe.

Come si accennava, anche la sensazione acustica, studiata in *De an.*, II, 8, si produce per l'azione di un mezzo, che è l'aria. Il suono (**ψόφος**) è, infatti, il movimento dell'aria esterna, ossia dell'aria che sta tra l'oggetto sonoro e il sensorio, sull'aria che è naturalmente unita all'organo dell'udito e, tramite essa, su questo stesso. L'aria esterna è messa in moto dal corpo percosso, colpito dal corpo

percuziente. Questa struttura anatomica dell'orecchio permette di comprendere perché il suono possa udirsi anche nell'acqua (che tuttavia non ne costituisce il mezzo), sia pur in modo minore: giacché l'acqua non penetra nell'aria che circonda il sensorio e, grazie al labirinto, neppure nell'orecchio, consentendo così all'aria interna di essere colpita e di colpire a sua volta il sensorio acustico. L'aria poi, che di per se stessa, se colpita, è frantumabile e dunque è priva di suono, per essere messa in movimento (e dare così luogo al suono stesso) dev'essere come impedita dallo scindersi, e ciò avviene quando sia colpita velocemente e fortemente, giacché in tal caso la velocità del colpo, essendo inferiore a quella con cui l'aria si spezza, la trova in una certa misura compatta. Invece l'aria presente nelle orecchie è imprigionata in esse e dunque immobile, così da avvertire esattamente tutte le differenze di movimento dell'aria esterna e quindi tutte le differenze dei suoni. Tra essi, l'acuto è prodotto da un movimento vasto in un tempo brevissimo, il grave da un movimento ridotto in un tempo lungo. Il corpo percosso, per essere sonoro, ossia capace di muovere la massa d'aria tra sé e quella interna all'orecchio, dev'essere un oggetto liscio, come per esempio il bronzo, o cavo. In quest'ultimo, dopo il primo colpo si hanno dei rimbombi, perché l'aria mossa non può uscire. Se poi la massa d'aria è respinta indietro, si ha il fenomeno dell'eco.

Un particolare tipo di suono è la voce, alla quale lo Stagirita dedica un'apposita trattazione (*Ivi*, 420 b 5 – 421 a 6). Essa è prodotta dal movimento dell'aria inspirata tramite la laringe (aria che ha, dunque, anche questa funzione acustica, oltre quella di regolare il calore interno) contro quella presente nella cosiddetta trachea-arteria e, tramite quest'ultima, sull'arteria stessa. Il che dà conto del motivo per cui gli animali che non inspirano aria, perché non ne hanno bisogno, non abbiano, di conseguenza, neppure la voce. Chi mette in moto l'aria inspirata è l'anima che regola l'arteria. Potrebbe sembrare allora che la voce sia un fenomeno puramente fisiologico, ma non è affatto così. Tale movimento dell'aria viene, infatti, prodotto in corrispondenza di un'immagine, alla quale esso è costitutivamente

unito (**μετὰ φαντασίας**), per cui la voce «non è un semplice urto d'aria inspirata, come la tosse», bensì un «suono capace di

significare» (**σημαντικός τις ψόφος**), come s'è a suo tempo chiarito (*Ivi*, 420 b 32-33). Insomma, il processo fisiologico è soltanto lo strumento con cui si attua un processo logico e di pensiero.

La natura dell'odore (**ὄσμη**), avverte Aristotele, non è così chiara come quella degli altri sensibili, giacché l'olfatto

(**ὄσφρησις**) nell'uomo è meno sviluppato che in altri animali, e

questo ne comporta una conoscenza minore. Probabilmente anche per questo gli odori vengono distinti in analogia con i sapori (infatti vi si attribuiscono le stesse qualità, per esempio il dolce, l'amaro, ecc.), come vi è analogia tra l'olfatto e il giusto, che è «una forma di tatto», il quale costituisce il senso incomparabilmente più cospicuo dell'uomo: a tal punto che a esso si lega la maggiore o minore capacità

degli individui di discernere (ἀκριβές). Una capacità che, comunque, negli uomini è sempre superiore che negli altri animali, e a seconda che la possiedano più o meno acuta sono di buona natura

(εὐφυές) o di natura cattiva (ἄφυές) in rapporto allo stesso pensiero (τὴν διάνοιαν). Tali rispettivamente le persone di carne dura (σκληρόσαρκοι), ossia poco e malamente adatta al tatto, e quelle di carne molle (μαλακόσαρκοι) (De an., II, 9, 421 a 20-26).

In ogni caso anche l'olfatto si esercita per l'azione di un mezzo, costituito dall'aria o dall'acqua, ancorché l'odore sia del secco, mentre il sapore dell'umido. Ma, mentre l'uomo percepisce gli odori inspirando, altri animali li sentono senza ispirare. Ond'è che il relativo sensorio, che è in potenza, differisce negli uni e negli altri. In particolare, in alcune specie di viventi l'organo olfattivo è scoperto, come l'occhio, mentre in quelli che respirano ha una copertura, che si rimuove quando essi immettono l'aria, in virtù della dilatazione delle vene e dei pori (Ivi, 421 b 9 – 422 a 7).

S'è detto che il gusto (γεῦσις), studiato in De an., II, 10, è una «forma di tatto». Infatti il relativo oggetto, ossia il gustabile

(γευστόν), è il sapore (χυμός), che si produce soltanto nell'umido, com'è chiaro dal fatto che la qualità gustativa di nessuna cosa, per esempio il salato, può percepirsi se quella cosa non è umida

o inumidibile, e l'umido è una sorta di tangibile (ἅπτόν τι); per cui il gusto stesso è tale. E come la sensazione tattile, anche quella gustativa non si produce per l'azione del mezzo sul sensorio, ma attraverso quella del gustabile unito al mezzo acquoso in cui è disciolto sul relativo organo di senso. Questo è la lingua

(γλῶττα), che possiede le caratteristiche adatte per esserlo: infatti, dovendo il gustabile trovarsi nell'umido, il suo sensorio non può essere né esso stesso attualmente umido, né incapace di diventarlo. La lingua possiede entrambe questi requisiti. I sapori semplici, vale a dire non riconducibili ad altri, sono due: il dolce e l'amaro, che definiscono una coppia di contrari. Da essi rispettivamente derivano il grasso e il salato e loro intermedi sono

l'agro, l'aspro, l'acerbo e l'acido.

Del tatto (**ἅψή**) s'è già detto che è il senso principale dell'uomo e che non si esercita per l'azione di un mezzo, ma assieme al mezzo. Nel chiarire questa sua strutturale caratteristica, Aristotele ha modo di precisare come l'azione di ogni sensibile sull'organo di senso richieda un mezzo, e il fatto che le sensazioni tattili e gustative sembrino poterne prescindere dipende dalla vicinanza a noi dei rispettivi oggetti, la quale porta a non accorgerci dell'intermedio, laddove la distanza degli oggetti della vista, dell'udito e dell'odorato ne rende chiaramente avvertibile l'intervento. Ma si tratta di una mera illusione, pari a quella che ci porta a credere che due oggetti in contatto tra loro nell'acqua, lo siano senza alcun intermedio, mentre il fatto stesso che le superfici in contatto sono bagnate, ossia rivestite d'acqua, indica chiaramente che questa s'interpone tra l'una e l'altra. E lo stesso ragionamento vale se le cose si trovano nell'aria. Di fatto, la stessa esperienza mostra che nessun oggetto a contatto diretto col relativo sensorio produce una sensazione, come paradigmaticamente risulta dal caso in cui lo s'appoggi immediatamente sull'occhio: non ne ha alcuna visione.

Dunque, anche le sensazioni tattili e gustative richiedono un mezzo, e la loro differenza dalle altre non risiede affatto nella presenza o assenza di esso, bensì nel suo diverso modo di operare. Ché «gli oggetti visibili e sonori [...] li sentiamo per l'azione che il mezzo esercita su di noi», e così pure per quelli olfattivi; «i tangibili, invece, non per l'azione del mezzo, ma insieme al mezzo», e parimenti i gustativi (*De an.*, II, 11, 423 b 23-15). Nel caso del tatto, il medio è il corpo tutto intero. Ond'è che, stante la predetta impossibilità di un contatto diretto del sensibile col sensorio, questo dev'essere «nell'interno». In *De iuventute*, 469 a 10 lo Stagirita precisa che è il cuore.

Proprio la considerazione della specificità dell'organo permette ad Aristotele di risolvere, in ultima analisi, la questione, particolarmente acuta a proposito del tatto e del gusto, se il tatto stesso sia un solo senso o più sensi e i tangibili un solo tipo di sentiti o più tipi, come in un certo modo parrebbe. La soluzione è per la seconda alternativa. Oggetto del tatto sono così «le differenti qualità del corpo in quanto corpo» e tali sono «quelle che determinano gli elementi, caldo e freddo, secco e umido» (*Ivi*, 423 b 27-29). Ond'è che il sensorio non dovrà essere attualmente né caldo né freddo, ma in potenza entrambi – come il sensorio della vista, che deve percepire il bianco e il nero, vale a dire i contrari tra i colori, non dev'essere attualmente nessuno dei due, ma potenzialmente l'uno e l'altro. Di conseguenza la facoltà tattile (**τὸ ἅπτικόν**), nella quale «il senso chiamato tatto risiede

come nella sua sede prima», è in potenza le suddette qualità. Non soltanto, ma il sensorio, per poter essere affetto da qualcuna di esse, dev'essere di questa qualità in grado diverso; ché altrimenti non potrebbe percepirla. Per cui «il senso è una sorta di medietà tra i contrari nei sensibili» (*Ivi*, 414 a 4-5).

Infine Aristotele precisa che, oltre al tangibile (*ἅπτόν*), anche il non tangibile (*ἄναπτόν*) è oggetto del tatto, come pure il non visibile, oltre il visibile, lo è della vista, e chiarisce che è non tangibile sia ciò che possiede in minimo grado una qualità specifica dei corpi, per esempio l'aria, sia l'eccesso delle qualità tangibili.

2.10 I SENSIBILI COMUNI

Poiché anche il movimento, la quiete, la figura, la grandezza, il numero e l'unità sono dei sensibili, in quanto si percepiscono sensibilmente, il relativo problema è se per essi esista un sensorio specifico.

La risposta di Aristotele è già implicita nel rilievo che «li percepiamo con ciascun senso per accidente» (*De an.*, III, 1, 425 a 15), un'espressione che ha fatto molto discutere gli studiosi perché è parsa in contrasto col fatto che, com'è stato detto all'inizio, quelli in oggetto sono «sensibili per sé». Ma a ben vedere la contraddizione non sussiste. Altro, infatti, è il «sensibile per accidente», altro il sensibile per sé «percepito per accidente». Il primo caso indica che una determinazione per sé non avvertibile con nessun senso, come l'essere figlio di qualcuno, è accidentalmente percepita con un senso, essendo accidente di un'altra che per sé si percepisce sensibilmente, ad esempio il bianco; il secondo indica invece che una determinazione che per sé e in quanto tale cade sotto i sensi, viene percepita per accidente. In quest'ultimo l'accidentalità riguarda il modo di percepire la determinazione, non il carattere non sensibile della determinazione percepita, com'è invece nel primo.

Ebbene, che le realtà in oggetto siano «per sé» sensibili e percepite «per accidente» significa che ciascuna di esse per sé cade sotto un senso, e dunque non esiste un sensorio loro specifico, ma che tuttavia quel senso le percepisce accidentalmente come movimento, quiete, figura e così via.

Il fattore cui si connette tale accidentalità del modo d'essere percepite è il movimento. Quando, per esempio, una cosa bianca sia in moto, la vista, che percepisce il bianco, percepisce anche la figura che esso descrive. La figura è pertanto un sensibile per sé, come il bianco, ma percepito accidentalmente dall'occhio, laddove il bianco lo è come percezione propria di quest'organo.

Poiché dunque i sensibili in questione sono percepiti accidentalmente dai singoli sensi, possono allora esser percepiti da più

sensi. Sono cioè sensibili «comuni» (**κοινά**). A essi si lega così la percezione complessiva e unitaria della cosa, che è una sensazione anch'essa comune (**αἴσθησις κοινή**). Dice infatti Aristotele,

i sensi avvertono accidentalmente gli uni gli oggetti propri degli altri e questo non in quanto separati, ma in quanto costituenti un solo senso, allorché una simultaneità di sensazioni si produce rispetto allo stesso oggetto, ad esempio che il fiele è amaro e giallo: non è certo un altro senso a dire che queste due qualità sono una cosa sola (*De an.*, III, 1, 425 a 30 – b 3).

Mentre la percezione dei sensibili propri è vera o comunque comporta errore in misura minima, dal momento che il relativo senso non s'inganna nel giudicare il proprio oggetto, per esempio che questo è un certo colore o quest'altro è un certo suono, quella dei sensibili comuni non soltanto ammette errore, per via del carattere accidentale della relativa associazione percettiva e della conseguente possibilità di attribuire a un soggetto diverso le determinazioni percepite (quando, per esempio, associa il giallo e l'amaro e giudica che la cosa è fiele, mentre si tratta di un'altra sostanza), ma, precisa Aristotele, è esposta al massimo rischio di sbagliare. In effetti, la possibilità dell'inganno si annida anche nella percezione «del fatto che queste determinazioni che sono accidentali per i sensibili, ne sono accidentali» (*De an.*, III, 3, 428 b 19-20), s'annida cioè nella percezione degli accidenti dei sensibili propri, ossia dei sensibili per accidente, come l'esser figlio di Diare. Tale possibilità è tuttavia inferiore a quella relativa ai sensibili comuni, dal momento che per i sensibili accidentali essa riguarda solo l'accidente del sensibile proprio, mentre nel caso dei sensibili comuni, che sono «determinazioni che s'accompagnano agli accidenti delle cose alle quali appartengono i sensibili propri» (*Ivi*, 22-23) (la grandezza, per esempio, è determinazione percettiva che s'accompagna a quella del soggetto cui è accidentale il bianco), è possibile ingannarsi sia sul soggetto del sensibile proprio, sia su quella che s'accompagna a tale soggetto. La possibilità dell'errore è così duplice.

2.11 L'IMMAGINAZIONE

Dopo aver dissipato un equivoco degli Antichi i quali, parlando del comprendere (**πρᾶναι**), assimilato in qualche modo a quello che propriamente è il pensare (**νοεῖν**), lo ritenevano identico al sentire (**αἰσθῆναι**) ed aver così chiarito che né il comprendere né il pensare sono identici al sentire, Aristotele in *De an.*, II, 3 tratta dell'immaginazione (**φαντασία**), vale a dire della facoltà per la quale si origina un'immagine (**φάντασμα**), ossia una sorta di rappresentazione sensibile della cosa nella sua globalità.

L'immaginazione è una facoltà o un abito (δύναμις, ἕξις) distinto sia dal pensiero che dalla sensazione, anche se non esiste senza di questa, come subito vedremo, né dalla credenza (πίστις), che alla sensazione è connessa. Aristotele lo prova con una serie di argomenti che ne pongono in chiaro le diversità strutturali dall'uno e dall'altro.

In ogni caso l'analisi dello Stagirita non è tanto indirizzata a determinare il processo secondo cui l'immaginazione produce le immagini, quanto piuttosto a definire la natura di detta facoltà e il suo grado di conoscenza del vero. Egli stabilisce pertanto che immaginare è «opinare l'oggetto della sensazione, non accidentalmente» (*Ivi*, 428 b 1-2) e mostra che l'immaginazione è «un movimento prodotto dalla sensazione in atto» (*Ivi*, 429 a 1-2). Insomma, sotto l'influsso della sensazione ha luogo un movimento nell'anima, e questo è l'immaginazione. Tale strutturale legame con la sensazione sarebbe provato anche dal nome, giacché in φαντασία risuona φῶς, la luce, senza di cui non si può vedere, e la vista è la sensazione principe (*Ivi*, 2-3).

Ond'è che anche la verità dell'immaginazione procede parallelamente a quella della sensazione. Questa, come prima abbiamo detto, può riguardare o i sensibili propri, e in tal caso è vera, oppure i sensibili comuni o quelli per accidente, e in entrambi questi casi può anche essere falsa. Pure l'immaginazione, in quanto movimento che avviene nella sensazione, ha questa scansione: quello «della prima sorta di sensazione, finché questa dura, è vero; gli altri due, sia presente che assente la sensazione, possono essere falsi, soprattutto quando il sensibile è distante» (*Ivi*, 428 b 27-30).

Nel processo del conoscere, le immagini costituiscono ciò in cui l'intelletto pensa le forme intelligibili, astraendole. Esse si rivelano necessarie per la stessa conoscenza teoretica (θεωρεῖν) dal momento che, «quando l'uomo pensa (θεωρεῖ), di necessità pensa insieme una qualche immagine, perché le immagini sono come sensazioni, solo che mancano della materia» (*De an.*, III, 8, 432 a 8-10).

Parallelamente l'immaginazione riveste un ruolo fondamentale anche nell'appetire e nella conseguente facoltà del vivente di spostarsi localmente. In particolare, poiché, secondo modalità che vedremo, alle immagini si applica il pensiero, grazie all'immaginazione è possibile muoversi verso oggetti da seguire o da fuggire anche al di fuori della sensazione (*De an.*, III, 7, 431 b 2-5).

L'intelletto (νοῦς) o facoltà intellettiva è «ciò per cui l'anima pensa e concepisce (διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει)» (*De an.*, III, 4, 429 a 23).

Di esso Aristotele parla in più parti delle sue opere, ma in particolare ne tratta negli *Analitici posteriori* e in *Eth. nic.*, VI, 6, 7, esplicando il tipo di conoscenza che con esso si attua e l'oggetto che le è proprio. Una trattazione fondamentalmente logica, dunque. In *De an.*, III, 4-6, che è senz'altro posteriore a entrambe le suddette analisi, egli riprende l'argomento, ma studiandolo sotto un profilo essenzialmente gnoseologico. Determina cioè il modo in cui l'intelletto conosce i propri oggetti.

Questi sono le forme, che costituiscono gli intelligibili (τὰ νοητά) in quanto si conoscono esclusivamente con l'intelletto, il quale a sua volta esplica nella relativa conoscenza la propria essenza. Gli intelligibili, poiché sono forme, non esistono separati dalla materia, come già ci è noto, bensì negli individui, che sono per l'appunto sinoli di materia e forma. Per cui l'attività dell'intelletto, ossia la conoscenza degli intelligibili, consiste nell'«astrarre» dette forme. Di astrazione (ἀφαίρεσις) lo Stagirita parla espressamente in *De an.*, III, 7, 431 b 12-15, dove precisa che

<l'intelletto pensa> le cose dette in astrazione

τὰ ἀφαίρεσει λεγόμενα) come si pensa il camuso: in quanto camuso non si può pensare senza la carne nella quale il camuso consiste, ma in quanto curvo, se lo si pensa in atto, lo pensa separatamente (κεχωρισμένως).

Peraltro, proprio alle «cose dette in astrazione» egli riconduce qui (anche qui) gli enti matematici, per ribadire che persino essi, che pur potrebbero sembrare del tutto avulsi dalla materia, in realtà non ne sono affatto separati, ma l'intelletto li pensa «come se fossero separati» (*Ivi*, 15-16).

Da quanto s'è detto è chiara, per un verso, la netta distinzione della conoscenza intelligibile da quella sensibile. Come, infatti, «la grandezza è altro dall'essenza della grandezza e l'acqua è altro dall'essenza dell'acqua» (*De an.*, III, 4, 429 b 10-11), così l'anima

mediante la facoltà sensibile giudica il caldo e il freddo e le qualità di cui la carne costituisce in qualche modo una proporzione, ma giudica la quiddità della carne

(τὸ σαρκὶ εἶναι) con un'altra facoltà, separata da quella sensitiva (*Ivi*, 14-17).

Ma per altro verso è chiara l'impossibilità della conoscenza intelligibile senza la conoscenza sensibile, né senza quella che, pur distinta da essa, ne è però collegata in quanto non si produce senza di

essa, ossia l'immaginazione; e, sotto questo profilo, è chiara altresì la dipendenza dell'intelletto dal corporeo, in particolare dal tatto, che è il senso più cospicuo – anche se sotto un altro profilo, come presto avremo modo di vedere, l'intelletto è indipendente dal corpo, ossia «separato» da esso.

Anche il «funzionamento» dell'intelletto nella conoscenza degli intelligibili è «analogo» (cfr. *De an.*, III, 5, 430 a 14:

ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς), ossia in parte uguale e in parte diverso, a quello con cui la facoltà sensitiva conosce i sensibili. L'uguaglianza consiste nell'essere (anche) l'intelletto «facoltà

impassiva (ἀπαθής) e recettiva della forma

(δεικτικόν τοῦ εἶδους)», e dunque «in potenza

(δυνάμει)» (*De an.*, III, 4, 429 a 16). Esso, anzi, «non avrà altra natura se non questa di essere in potenza» (*Ivi*, 21-22), come recettiva e in potenza abbiamo visto essere la facoltà sensitiva. Ond'è che, al modo in cui questa «si comporta rispetto ai sensibili, così l'intelletto deve comportarsi rispetto agli intelligibili» (*Ivi*, 16-18).

Ciò che l'intelletto è in potenza, sono gli intelligibili – ancorché la sua essenza non sia identica alla loro –: tutti gli intelligibili, potendoli tutti pensare. Per questo «è esso stesso intelligibile come gli intelligibili» (*Ivi*, 430 a 2-3). Non soltanto, ma come «il senso è la forma dei sensibili», così «l'intelletto è la forma degli intelligibili» (*De an.*, III, 8, 432 a 2-3).

La costitutiva capacità dell'intelletto di ricevere tutte le forme, essendo, come s'è detto, in potenza tutti gli intelligibili, induce Aristotele a paragonarlo a una tavoletta sulla quale nulla sia attualmente scritto (*tabula rasa*) (*De an.*, III, 4, 429 a 31 – b 2). Solo pensandoli, esso è in atto gli intelligibili; prima di pensarli non ne è in atto nessuno (*Ivi*, 429 a 24; b 31) – come nel caso della sensazione, solo quando essa è in atto, ossia quando l'atto del sensibile e della facoltà sensitiva sono un solo e medesimo atto, il senziente e il sentito coincidono. Tuttavia tra l'impassività della facoltà sensitiva e quella dell'intelletto sussiste un'essenziale differenza, puntualmente sottolineata da Aristotele: infatti, la facoltà sensitiva non è indipendente dal corpo, mentre l'intelletto, per il fatto che gli intelligibili in sé considerati sono altro dal sensibile e l'intelletto è in

potenza gli intelligibili, ne è «separato» (χωριστός), ossia «non mescolato al corpo»

(οὐδὲ μεμίχθαι εὖ λόγον αὐτὸν τῷ σώματι),

giacché altrimenti «assumerebbe qualità determinate, come freddo e caldo, e avrebbe un organo, al pari della qualità sensitiva» (*Ivi*, 429 a 24 – b 5).

L'intelletto che è in potenza gli intelligibili passa all'atto, realizza cioè la sua capacità di pensarli, ad opera dell'intelletto attivo. Per decidere questa basilare istanza, Aristotele ragiona nel seguente modo: in tutta la natura – ossia, in ciò che è soggetto a passare dalla potenza all'atto, come per l'appunto avviene nel caso dell'intelletto – c'è qualcosa che costituisce la materia per ciascun genere di realtà e qualcos'altro che funge da causa e da principio produttore o agente

(ποίητικόν). Il riferimento a un principio produttore o agente (ποιητικόν) riconduce il discorso all'arte, al quale si connette quello sull'intelletto. Ebbene, come l'arte si rapporta alla materia al modo di un principio che agisce su di essa, così anche nell'anima, più esattamente nella sua facoltà intellettiva, dovrà esserci un intelletto analogo alla materia, per il fatto di diventare tutti gli intelligibili, cioè passivo, e un intelletto analogo al principio agente e produttivo, per il fatto di produrre il pensiero di tutti gli intelligibili. Si tratta, dunque, di un intelletto agente o attivo.

L'azione di questo secondo sul primo è definita sul modello della luce, la quale, come abbiamo detto, rende visibili i colori, facendoli così passare dalla potenza all'atto.

L'intelletto agente sarà perciò separato (χωριστός), dal momento che l'agente è distinto dal paziente; impassivo (ἀπαθής), perché non passa esso stesso dalla potenza all'atto, altrimenti esigerebbe a sua volta un principio agente, e così all'infinito; dunque, per sua essenza è atto (ἐνέργεια); ed è non mescolato (ἀμιγής), ossia non coinvolto col corpo e col sensibile, neppure per quell'aspetto per il quale dal sensibile e dalle immagini si astraggono le forme; più degno d'onore (τιμιότερος) dell'intelletto passivo, perché l'agente è sempre tale rispetto al paziente e il principio rispetto alla materia (Ivi, 430 a 10-19).

Ragionando poi sul suo carattere di separatezza, in base alla considerazione che soltanto ciò che realmente è (τοῦθ' ὡς ἐστὶν) la possiede, e che un ente siffatto è immortale (ἀθάνατον) ed eterno (αἰδίων), Aristotele conclude che tali prerogative dell'immortalità e dell'eternità devono appartenere anche all'intelletto agente, laddove quello passivo è corruttibile (φθαρτός) (Ivi, 22-25).

La grande questione lasciata in eredità da Aristotele ai suoi commentatori è di sapere se, in strutturale unità con la specificazione della natura dell'intelletto agente, l'immortalità di questo permetta di parlare d'immortalità dell'anima. Lo escludono le interpretazioni di Alessandro di Afrodisia e di Averroè: il primo perché identifica l'intelletto agente con la mente divina, il secondo perché lo concepisce

come una sostanza separata, ma inferiore a Dio. In entrambe le esegesi, comunque, l'intelletto attivo è una realtà trascendente, che proviene all'uomo dall'esterno. Lo ammettono invece Temistio e San Tommaso, per i quali intelletto agente è nell'anima, garantendo così la condizione della sua immortalità in senso personale.

Un ulteriore problema concerne la spiegazione di come l'intelletto agente possa essere sempre in atto, ossia sempre pensante e non in alcuni momenti soltanto. Aristotele lo risolve mostrando che nello

stesso sapere (*ἐπιστήμη*) si verifica questa condizione. In effetti, il sapere in atto si esercita in maniera continua perché in esso la conoscenza è identica al suo oggetto, cosicché non sussiste capacità di conoscere anteriore al conoscere stesso; nel sapere in potenza una tale anteriorità si verifica nell'individuo, che «prima» è capace di

conoscere, «poi» conosce, ma in senso assoluto (*ὅλως*) non sussiste, giacché altrimenti, stante che l'atto è anteriore alla potenza, non sussisterebbe neppure la capacità di conoscere. E se nella conoscenza si verifica una continuità del sapere, nell'intelletto si verifica la continuità del pensare, ossia un pensare sempre in atto (*De an.*, III, 5, 430 a 19-22; 7, 431 a 1-4).

2.13 LA FACOLTÀ APPETITIVA

L'ultimo argomento trattato nel *De anima* è l'appetito (*ὄρεξις*).

Anche su di esso lo Stagirità interviene nelle analisi di altre opere, prima fra tutte quelle dell'*Etica nicomachea* (VI, 2), là dove rierca che cosa sia la scelta deliberata, nella quale l'appetito ha parte. Nelle disamine delle varie opere l'appetito viene esaminato da differenti angolature. Quella dalla quale è studiato nel presente scritto mira a determinarne la funzione e, in parte, la dinamica nel movimento dell'animale.

Aristotele fa presente, infatti, che nell'anima vi sono due facoltà:

quella del giudicare (*τὸ κριτικόν*), che è opera del pensiero (*διάνοια*) e della sensazione (*αἴσθησις*), e quella di muovere secondo il movimento locale

(*τὸ κινεῖν τὴν κατὰ τόπον κίνησιν*). Ora un movimento nel luogo consiste nell'aumento e nella diminuzione, che sono dovuti all'anima nutritiva; altri movimenti consistono nell'inspirazione e nell'espirazione, l'esame del cui principio, come quello del sonno e alla veglia, viene rimandato ad altre opere (si tratta espressamente del *De respiratione* e del *Somno et vigilia*, due trattati dei cosiddetti *Parva naturalia*). Ma vi è anche e primariamente il movimento nel luogo strettamente inteso, ossia lo spostarsi del vivente da un punto all'altro.

Ebbene il suo principio non risiede né nella facoltà nutritiva, né in

quella sensitiva, né nell'intelletto o facoltà razionale, ma viene reperito con un'analisi di questo tipo: il movimento del vivente è dovuto al desiderio (*ὄρεξις*) e all'intelletto. Si tratta dell'intelletto pratico (*ὁ πρακτικὸς νοῦς*), che ragiona in vista di uno scopo realizzabile nell'ordine dell'azione e che, come tale, è mosso dalla cosa di cui si ha appetito. Ché, da sé solo, ossia senza l'appetito, l'intelletto non muove nulla. Parimenti neppure l'immaginazione muove senza l'appetito.

Il principio del movimento parrebbe allora doversi identificare in questo, ma propriamente e in senso rigoroso non è così, e lo prova il comportamento dell'individuo temperante (*ἐγκρατής*). In costui, infatti, l'appetito pur è presente ed egli avverte la brama (*ἐπιθυμία*), ma le sue azioni non sono determinate dall'appetito. Pertanto, e in senso generale, non è questo il fattore che decide (*κύρια*) il muoversi dell'animale. Ché, se così fosse, non si darebbero casi come quello testé detto, non potendosi ammettere che qualcosa sfugga all'azione del principio.

Se dunque l'intelletto non può muovere senza l'appetito, ma l'appetito in quanto tale non determina il movimento del vivente, ciò significa che il principio cercato risiede nella facoltà appetitiva (*τὸ ὀρεκτικόν*). Essa è presente, ma con determinazioni differenti, in tutte e tre le funzioni dell'anima, specificandosi in quella razionale come volontà (*βούλησις*), in quella nutritiva come brama (*ἐπιθυμία*) e in quella sensitiva come impulso (*θυμός*).

Anche la facoltà appetitiva poi, al pari di ogni altra, è in potenza, e passa all'atto, ossia viene mossa, ad opera dell'appetibile (*τὸ ὀρεκτόν*), che può essere o un bene reale o un bene apparente, ma in entrambi i casi un bene pratico, tale cioè da poter essere diversamente da quello che è. Concetti, questi, che avranno grandissima rilevanza per l'etica e che in tale contesto trovano la loro più adeguata esplicazione. Pertanto

il principio motore sarà *specificamente* uno, e cioè la facoltà appetitiva in quanto appetitiva e, in ultima analisi, l'oggetto appetibile, perché questo muove senza essere mosso per il solo fatto di essere pensato o immaginato; ma *numericamente* i motori saranno molteplici (*De an.*, III, 10, 433 b 10-14),

e precisamente tanti quanti sono gli oggetti appetibili.

Il rapporto tra gli appetibili e la facoltà appetitiva in ordine al loro essere principi motori nel movimento del vivente si precisa nel fatto che i primi costituiscono, nella forma del bene pratico, un motore immobile, le seconda un motore mosso, essendo, come si diceva, essa stessa mossa dagli appetibili.

Ma altri due principi intervengono nel movimento del vivente, giacché esso è definito, oltre che dal motore, nella duplice determinazione di motore immobile e di motore mosso, anche da ciò che l'appetito muove o e da ciò con cui muove. Ebbene, il primo di questi due fattori coincide col vivente stesso. Il secondo è invece costituito dalla giuntura degli organi, giacché qui si trovano l'inizio e la fine del movimento. Con questo rilievo, come ben si vede, l'analisi dell'appetito s'estende anche alla struttura fisiologica del vivente.

Una menzione del tutto particolare va poi fatta a proposito dell'importanza che lo Stagirita annette all'immaginazione nella struttura del movimento locale del vivente e nella dinamica dell'appetito. Il filosofo fa innanzitutto presente che l'animale può muoversi soltanto perché appetisce e che non potrebbe appetire senza l'immaginazione. Indi distingue l'immaginazione in calcolativa

(λογιστική) e sensitiva (αἰσθητική), precisando che la prima si connette strutturalmente alla deliberazione (βούλευσις), ossia, come vedremo trattando dell'etica, del calcolo dei mezzi in vista del raggiungimento del fine, tanto da potersi definire anche come

immaginazione deliberativa (βουλευτική). Infatti, la decisione di compiere un certo atto o un altro si attua in forza di un calcolo

(λογισμός). Ma allora è necessario disporre di un'unità di misura, dal momento che si tende a perseguire il bene maggiore, e per poter misurare occorre «costruire da più immagini una sola» (*De an.*, III, 11, 434 a 7-10). L'immagine è insomma il luogo nel quale la facoltà deliberativa effettua il calcolo e così decide l'azione. Una facoltà, questa deliberativa, che comunque non è inclusa nell'appetito, ma semmai è mossa da esso.

Quanto all'immaginazione sensitiva, Aristotele si domanda se essa sia presente anche nei viventi inferiori, quelli cioè che sono meno sviluppati, dal momento che anch'essi, per il fatto di muoversi localmente, devono appetire, e per l'appetito, come s'è detto, è fondamentale l'immaginazione. Parallelemante si domanda come in

essi sia presente il desiderio (ἐπιθυμία), posto che deve necessariamente esserci, dal momento che sono forniti del tatto, il senso basilare del vivente, e al tatto si connettono piacere e dolore, e a questi il desiderio. La risposta a entrambe le questioni è che, come i movimenti dei suddetti animali sono indeterminati, così in loro lo sono anche il piacere e l'immaginazione. Pur a livello minimale, dunque, essa è però presente in ogni forma di vivente fornito della facoltà di spostarsi secondo il luogo.

3. I «Piccoli trattati naturali»

3.1 LE PRINCIPALI ATTIVITÀ DEI VIVENTI E DEGLI ANIMALI

I brevi trattati tramandati sotto il titolo di *Parva Naturalia*, ossia *Piccoli trattati naturali*, raccolgono le tesi dello Stagirita su una serie di argomenti che, dal punto di vista moderno, appartengono agli ambiti ben distinti della fisiologia, della biologia, della psicologia e della filosofia della mente. Dal punto di vista aristotelico, tuttavia, tutte le tematiche trattate in queste brevi opere sono pertinenti allo stesso genere di enti, i viventi animati, e dunque ad un'unica scienza (che si potrebbe definire «psicobiologia») fondata nel *De anima* e portata a compimento a proposito degli animali nelle opere biologiche.

Nel primo capitolo del *De Sensu* (436 a 1-17), che funge da introduzione all'intera raccolta dei *Parva*, è Aristotele stesso a stabilire che l'oggetto generale della ricerca e il filo conduttore tra le diverse

opere sono le «occupazioni» o attività (πράξεις) proprie e comuni nelle varie specie animate. Nel caso degli animali, tali attività risultano essere «comuni» sia in virtù della loro diffusione tra le varie specie, sia nel senso che esse interessano non soltanto il corpo ma anche l'anima di ciascun individuo. Rientrano in questa categoria fenomeni che si direbbero oggi «psicologici», come la percezione, la memoria, i sogni e le diverse forme di desiderio. Se invece si considerano tutti i viventi animati, includendo quindi il regno vegetale, l'ambito delle attività più comuni coincide con quello che da un punto di vista contemporaneo si direbbe «fisiologico». Tali attività, raggruppate da Aristotele secondo quattro coppie, includono infatti la veglia e il sonno, la giovinezza e la vecchiaia, l'inspirazione e l'espiazione e la vita e la morte.⁸

3.2 LA VITA E LA MORTE, LE FASI DEL CICLO VITALE E LA RESPIRAZIONE

Rifacendosi alla definizione di anima data altrove (con ogni probabilità *De an.*, II 1-2), secondo cui essa non è un corpo ma è in una certa parte del corpo, il filosofo inizia la trattazione «fisiologica» del *De Juventute et Senectute*, *Vita et More* (l'ultima tra le opere dei *Parva*) stabilendo in quale regione del corpo l'anima propriamente risieda (*Jsvm* 1, 467 b 10-18). Come sarà presto chiaro, l'esito di questa indagine riveste un'importanza cruciale nei *Parva*, sia a proposito della definizione della vita e delle sue fasi, sia in relazione alle trattazioni sul sonno e sui sogni. Non stupisce quindi la presenza in *Jsvm* 2-4 di numerose argomentazioni in proposito, offerte sia da un punto di vista empirico sia da un punto di vista puramente razionale e logico.⁹ Sulla scorta di esse, Aristotele stabilisce che la parte principale degli organismi animati è generalmente quella mediana.¹⁰ In particolare, nel caso degli animali la parte con cui si

vive e percepisce, numericamente (ma non essenzialmente) unica, è posta tra il davanti e il dietro, definiti in base alla direzione verso cui l'animale percepisce, e l'alto e il basso, relativi alla nutrizione.¹¹

Stagirita teorizza quindi che in questa regione del corpo (rappresentata dal cuore negli animali sanguigni) l'anima è come «infuocata», e che l'estinzione di questa «fiamma» (ma, si badi, non quella del calore di una qualsiasi delle altre parti) determina la morte (Jsvm 4, 469 b 6-20). L'estinzione di una fiamma, precisa tuttavia lo Stagirita, può aver luogo non solo a opera del suo contrario (il freddo), ma anche da sé stessa. La fiamma necessita infatti di un continuo afflusso di combustibile, e quando la sua intensità è tale da esaurirlo prima che ve ne sia dell'altro disponibile essa finisce per consumare sé stessa. Per questo motivo, occorre che il fuoco sia moderato per mezzo di un'adeguata refrigerazione (Jsvm 5, 469 b 21 – 470 a 18), e mentre nelle piante risulta sufficiente l'azione del nutrimento e all'ambiente circostante, molti animali necessitano per raffreddarsi della ciclica immissione di aria o di acqua dall'esterno (Jsvm 6, 470 a 19 – b 5).

L'attenzione dello Stagirita si sposta quindi sul tema della respirazione, a proposito del quale egli offre innanzitutto una dettagliata discussione delle opinioni di predecessori.¹² Successivamente (Jsvm 15), il filosofo analizza i diversi sistemi di raffreddamento esistenti negli animali, proporzionalmente alla quantità e all'intensità del loro calore vitale.¹³ Sulla scorta di questa analisi, egli stabilisce che le specie che necessitano di maggiore refrigerazione sono dotate di polmoni o branchie, e che i due sistemi, che non si trovano mai insieme nello stesso organismo (in conformità al principio che la natura non fa nulla di superfluo), utilizzano rispettivamente l'acqua o l'aria circostanti (Jsvm 16, 475 b 15 – 476 a 15).¹⁴ Tra i due sistemi, il polmone è, a causa delle sue caratteristiche fisiche (che permettono una penetrazione capillare e diffusa dell'aria, sfruttandone la sottigliezza) l'organo di refrigerazione più efficiente. Esso è dunque proprio degli animali che, degni di maggiore onore, sono dotati di un'anima superiore e di un calore vitale più intenso. In questo senso, la spiegazione del possesso del polmone è «teleologica», giacché esso è finalizzato alla realizzazione dell'essenza dell'animale (Jsvm 19, 477 a 11-25). Esiste tuttavia anche una spiegazione «materialistica» del possesso del polmone, basata sul fatto che l'elemento prevalente nella composizione di ogni organismo è simile a quello prevalente nel suo habitat naturale: la terra nelle piante, l'acqua negli animali acquatici, l'aria o il fuoco nei volatili e nei terrestri (477 a 25-31).¹⁵ La tesi è sostanzialmente ribadita in Jsvm 21 (478 a 11-25), enfatizzando in aggiunta la necessità che la

refrigerazione sia rapida per far fronte alla esiguità dell'intervallo entro il quale il fuoco psichico resta in equilibrio in virtù di un adeguato bilanciamento (ῥοπή, cfr. 478 a 15-17).¹⁶

Lo Stagirita può quindi motivare la relazione tra la respirazione e la definizione delle fasi del ciclo vitale cui aveva accennato all'inizio dell'opera. La morte, che può essere violenta (cioè a opera di una causa esterna) o naturale (quando essa è dovuta a cause che sono fin dal principio interne all'organismo), è generalmente ricondotta all'estinzione del calore nella regione centrale del corpo. Una delle possibili cause di questo fenomeno è la mancanza di refrigerazione, che accresce l'intensità del fuoco fino al punto che esso si consuma da sé stesso. A determinare la vecchiaia concorrono quindi la minore efficienza degli organi di refrigerazione (il loro movimento è ostacolato dal fatto che essi diventano più terrosi e dunque duri e rigidi) e l'affievolimento del calore vitale, che diventa suscettibile di spegnimento anche a opera di affezioni di lieve entità (Jsvm 23, 478 b 22 – 479 a 28, cfr. 24, 479 a 32 – b 7). La morte in vecchiaia, descritta come uno «scioglimento dell'anima» (τῆς ψυχῆς ἀπόλυσις) è per questo indolore e impercettibile (479 a 20-23).¹⁷ La prima partecipazione dell'anima al calore e la sua conservazione definiscono poi, rispettivamente, la nascita e la vita, mentre la giovinezza e la vecchiaia (e quindi la maturità che risulta da esse come un medio) sono determinate dalla crescita e dal deperimento degli organi di refrigerazione (Jsvm 24, 479 a 29-32).

L'ultima parte dell'opera (Jsvm 26-27) è dedicata infine alla «meccanica» della respirazione, paragonata al movimento di dilatazione e compressione di un mantice a seguito dell'espansione e contrazione dello «stiramento» (πνεῦμα), conseguenti al riscaldamento e al raffreddamento dell'organo centrale. Questi movimenti sembrano obbedire a una logica di compensazione: la dilatazione e la contrazione sembrano infatti provvedere a una traduzione dell'aumento e della diminuzione del calore che consente di preservare l'intensità del calore nell'organo centrale, rispettando la tesi del margine di equilibrio e bilanciamento del calore (ῥοπή) cui Aristotele allude nella stessa opera.¹⁸

3.3 LE CAUSE DELLA LONGEVITÀ NEI VIVENTI

Quanto stabilito a proposito della connessione tra la refrigerazione e le fasi del ciclo vitale non esaurisce le risorse dei *Parva* in ambito fisiologico. In particolare, i contenuti del Jsvm non possono essere sufficienti, dal punto di vista aristotelico, a comprendere le cause della longevità degli esseri viventi, esposte nel *De Longitudine et Brevitate Vitae*.¹⁹ A questo riguardo, Aristotele rileva innanzitutto che le

differenze a riguardo alla longevità si collocano non solo al livello di una specie biologica nella sua interezza, ma anche nel caso di popolazioni della stessa specie residenti in differenti aree geografiche (Lbv 1, 464 b 19 – 465 a 12). In aggiunta, la longevità non appare univocamente riconducibile all'essere grande piuttosto che piccolo, o all'essere una pianta piuttosto che un animale, o all'essere un animale sanguigno piuttosto che non sanguigno, o terrestre piuttosto che acquatico.²⁰ Muovendo dall'assunto che la vita è associabile al caldo e all'umido e la morte al freddo e al secco, lo Stagirita stabilisce quindi come fattori interni della longevità sia la quantità del calore e dell'umidità, sia la qualità grassa e viscosa di quest'ultima, giacché essa è maggiormente resistente alla putrefazione (Lbv 5, 466 a 16 – b 4). Altri fattori interni sono poi la scarsa produzione di residui (tra i quali Aristotele annovera il seme) e l'assenza di una propensione alla fatica e agli sforzi. Tra i fattori esterni, si annoverano invece il clima e una nutrizione adeguatamente proporzionata. La corruzione per assenza di nutrimento è infine paragonata alla consunzione di una fiamma a opera di se stessa in assenza di combustibile (Lbv 5, 466 b 4-33).²¹ Nel resto dell'opera, Aristotele verifica quindi la bontà della tesi riflettendo sulle caratteristiche fisiche delle specie animali e vegetali più longeve (Lbv 6, 466 b 33 – 467 b 9).

3.4 LA SENSAZIONE E I SENSIBILI

Come si è anticipato, l'introduzione ai *Parva* contenuta in *Sens.*, 1 permette di attribuire ad Aristotele una distinzione tra le attività più diffuse tra i viventi, aventi carattere «fisiologico», e quelle «comuni al corpo e all'anima» di pertinenza degli animali, che potremmo definire con terminologia parimenti moderna «psicologiche». Teorizzando un'attività o affezione dell'anima stessa, ulteriore a quella che ha luogo nel corpo, lo Stagirita sembra infatti alludere a quanto si descriverebbe oggi come l'aspetto «cognitivo» o «mentale» di tali fenomeni.²²

Alla percezione, che rappresenta un caso talmente evidente di attività «comune» da fungere da criterio per determinare l'appartenza alla medesima categoria dei sogni, del sonno e della memoria (*Sens.*, 1, 436 b 2-8), Aristotele dedica la prima tra le opere raccolte nei *Parva*. Nella prima parte dello scritto, il filosofo sviluppa alcune tematiche relative ai diversi sensi e sensori. Stabilita una prima spiegazione teleologica della varietà dei sensi in vista della nutrizione, della salvaguardia e della comprensione (*Sens.*, 1, 436 b 12 – 437 a 17), egli si dedica alla determinazione della costituzione materiale dei sensori, basata sull'associazione tra sensi e elementi. A tale proposito, lo Stagirita rigetta l'idea che la vista sia di fuoco,²³ e precisa che il vero motivo per cui essa è composta d'acqua consiste nella

trasparenza e fluidità caratteristiche di questo elemento.²⁴ La trasparenza dell'occhio non favorisce tuttavia l'idea sostenuta da Empedocle e dal *Timeo* di Platone, secondo cui la vista consiste nell'incontro tra la luce emanata dall'occhio e quella dell'ambiente esterno, neppure se si sostiene che tale incontro avvenga nel principio dell'organo. La ragione è che, pur essendo la parte percettiva dell'occhio trasparente, non v'è in essa alcuna luce. La luce è infatti definita da Aristotele come l'atto del trasparente, laddove l'occhio è detto essere trasparente e *ricettivo* della luce.²⁵ A caratterizzare il sensorio non sarà dunque la luce, trasparente in atto, ma l'oscurità, che è trasparente in potenza (cfr. *De an.* II 7, 418 b 26-31).

Conclusa la trattazione circa la distinzione dei sensi, Aristotele esamina quindi la varietà degli oggetti sensibili che sono loro propri, dichiarando l'intenzione di integrare le analisi svolte da un punto di vista più generale *De anima* (*Sens.*, 3, 439 a 6-17). Innanzitutto, egli apporta alcune importanti precisazioni alla dottrina della luce e del colore. La luce non è l'atto del trasparente *tout court*, bensì l'atto del trasparente che si trova in un corpo indeterminato (ossia privo di un limite proprio), come l'aria o l'acqua (439 a 18-27, cf. 439 b 1-14).²⁶ Il colore è quindi il limite della medesima natura (il trasparente) quando esso si trovi internamente a un corpo dotato di un limite definito.²⁷ Il sapore è poi teorizzato come la soluzione di un certo tipo di secco terroso in un liquido favorita dal movimento causato dal calore (*Sens.*, 4, 441 a 21 – b 19), e dunque come un'affezione prodotta nel liquido dal secco nutritivo (*Sens.*, 4, 441 b 19-27).²⁸ Attraverso una sorta di successiva «diluizione» del sapore che ha luogo in virtù di una natura «diosmica» presente nell'aria e nell'acqua e analoga al trasparente, Aristotele spiega poi l'essenza dell'odore (*Sens.*, 5, 442 b 26 – 443 a 9), criticando le dottrine che lo teorizzano come un'esalazione (un composto di terra e aria) o un vapore (*Sens.*, 5, 443 a 21 – b 16).²⁹

L'ultima parte del trattato è dedicata alla risoluzione di alcune aporie. Nella prima, Aristotele dimostra che le affezioni sensibili, pur esistendo nei corpi, non sono indefinitamente divisibili. Una divisibilità siffatta, argomenta il filosofo, implicherebbe infatti l'impossibile abolizione di una soglia minima di percettibilità. Opponendosi a questa tesi, egli stabilisce dunque che le affezioni sensibili sono come forme che costituiscono una serie ordinata finita (esiste un numero finito di colori tra gli estremi bianco e nero), e non come una serie continua di parti estese indefinitamente divisibili (*Sens.*, 6, 445 b 3 – 446 a 20). Una seconda questione riguarda la trasmissione dei sensibili e il loro progredire attraverso la parte di mezzo degli intermediari trovandosi ora in un punto ora in un altro (*Sens.*, 6, 446 a 21 – 447 a 11). Aristotele ammette che questo accade

palesamente per gli odori e per i suoni (*Sens.*, 6, 446 a 24 – b 13), ma non nel caso della luce, che è dovuta alla mera presenza di qualcosa e non è un mutamento (*Sens.*, 6, 446 b 27-28).³⁰ L'illuminazione dell'intermediario della vista (l'aria o l'acqua esterne) ha dunque luogo istantaneamente, e non è corretto parlare di un passaggio dei colori attraverso la sua parte mediana, come fa Empedocle.³¹

Lo Stagirita si propone quindi di stabilire se sia possibile percepire simultaneamente e con un unico atto percettivo due diversi stimoli percettivi. Attraverso una complessa analisi (nel corso della quale si nega anche l'esistenza di un tempo impercettibile, cfr. *Sens.*, 7, 448 a 19 – b 16), egli giunge alla conclusione che due stimoli dello stesso genere (due colori) non possono essere percepiti nella loro dualità con un unico atto sensitivo (in tal caso, si percepisce al più *una* mescolanza tra essi), laddove questo è possibile nel caso di due stimoli di diverso genere (un colore e un sapore). La ragione è che il sensorio centrale è numericamente unico, ma molteplice quanto all'essenza, in virtù del fatto che le qualità sono differenti per specie o per genere (*Sens.*, 7, 7, 449 a 7-20). Il *De Sensu* si conclude quindi con una rapida argomentazione dialettica tesa a provare che ciò che si percepisce è una grandezza e non qualcosa di indivisibile.³²

3.5 IL RICORDO E IL RECUPERO MNEMONICO

A seguito del *De Sensu* si colloca nei *Parva* la trattazione di un'altra importante attività «comune al corpo e all'anima», il *De Memoria et Reminiscentia*. Componente necessaria della memoria (μνήμη) in senso aristotelico è la consapevolezza esplicita che si è già avuta esperienza dell'oggetto che si contempla, sicché è forse più opportuno parlare in proposito di un «ricordo».

La μνήμη si trova dunque negli animali dotati della cognizione del tempo (*Mem.*, 1, 449 b 9-30, 450 a 15-21), e poiché questa richiede a sua volta una raffigurazione sensibile (φαντασία), il ricordo è, al pari della raffigurazione stessa, di pertinenza del senso comune.³³ Risultano per questo motivo oggetto di memoria per sé soltanto i contenuti che sono di dominio della percezione, giacché ad essi soltanto corrisponde direttamente una raffigurazione sensibile. I contenuti cognitivi intellettuali sono invece oggetto di ricordo in maniera meramente accidentale (*Mem.*, 1, 449 b 30 – 450 a 25).³⁴

Aristotele specifica infine che la stessa φαντασία può essere considerata sia in se stessa (sicché l'attività cognitiva che ne risulta è simile al pensiero di una nozione intelligibile), sia come rappresentazione «iconica» e «somialianza» (εἰκόν) dell'oggetto originale di cui si è avuta esperienza nel passato. Solo in quest'ultimo caso il soggetto può credere che ciò che si contempla è effettivamente

un ricordo, piuttosto che una mera immagine interna di origine incerta e potenzialmente ingannevole.³⁵

Nel seguito dell'opera, lo Stagirita ha cura di distinguere la memoria dal recupero mnemonico (ἀνάμνησις). Questa seconda attività, che non consiste nella formazione né nella riappropriazione di un ricordo,³⁶ è descritta come un «andare a caccia» (θηρεῦειν, 451 b 18) di un certo oggetto, e si svolge percorrendo con sicurezza e senza ausilio esterno concatenazioni di contenuti mentali che potrebbero diramarsi ad ogni snodo in molteplici direzioni (*Mem.*, 2, 451 b 10 – 452 b 7).³⁷ La differenza tra ricordare e recuperare mnemonicamente qualcosa è ulteriormente enfatizzata accostando quest'ultima a una specie di sillogismo (συλλογισμός τις, 453 a 10) e a una sorta di ricerca (ζήτησις τις, 453 a 12), che appartengono soltanto agli animali dotati della capacità di deliberazione (*Mem.*, 2, 453 a 4-14).

Infine, a riprova del fatto che anche questa attività non è indipendente dagli aspetti somatici, si sottolinea la difficoltà di controllare completamente e volontariamente il processo di recupero un volta che esso abbia avuto inizio, similmente a quanto accade con un dardo subito dopo averlo scagliato. Tale difficoltà, come l'abilità stessa di reperire contenuti mnemonicamente, varia poi nei diversi soggetti e nelle diverse età, in ragione della costituzione e conformazione fisica (*Mem.*, 2, 453 a 14 – b 7).

3.6 IL SONNO

Tra le funzioni comuni al corpo e all'anima occorre includere la coppia costituita dal sonno e dalla veglia, cui lo Stagirita dedica il terzo trattato della raccolta, il *De Somno et Vigilia*. L'essere svegli è infatti definito dalla percezione, caso paradigmatico di affezione comune al corpo e all'anima, e per questo motivo il sonno e la veglia si verificano in tutti gli animali ma non nelle piante, prive di percezione (*Somn.*, 1, 453 b 24 – 454 a 19).³⁸ Più precisamente, il sonno è un'affezione del senso comune che accomuna tutti i sensi particolari, sicché l'impossibilità di percepire interessa automaticamente il sistema dei sensi nella sua globalità, e mai un senso specifico singolarmente preso (*Somn.*, 2, 455 a 4 – b 13).

Da un punto di vista finale, la causa del sonno è la salvaguardia dell'animale per mezzo del riposo, e, in ultima analisi, lo stato di veglia stesso, giacché avere sensazione e conoscenza sono un fine in tutti gli animali.³⁹ In termini «fisiologici», invece, la causa sarà da riscontrarsi nei mutamenti interni legati alla nutrizione, rilevando ancora una volta l'importanza della tesi secondo cui l'animale vive e percepisce primariamente per mezzo della regione centrale

dell'organismo.⁴⁰ Il sonno e la veglia sono, infatti, affezioni di questa parte del corpo, determinate dalla cozione del cibo che ivi avviene ad opera del calore connaturato, e dalla conseguente formazione di un'esalazione calda. Questa esalazione si solleva fino a raggiungere l'encefalo, e condensatasi e divenuta un fluido a causa della freddezza dell'encefalo ne provoca l'appesantimento tipico della sonnolenza. La successiva ridiscesa del fluido genera quindi il sonno, che non a caso ha normalmente luogo dopo pasti abbondanti.⁴¹ Il risveglio avviene invece quando il calore, inizialmente ricompreso nella zona mediana per contrastare il freddo del fluido discendente, torna ad avere il sopravvento. In questo modo, la distribuzione del sangue che era stata sconvolta da questi movimenti torna alla normalità, sicché il più sottile e puro occupa le regioni superiori, mentre quello denso e torbido si colloca in quelle inferiori (*Somn.*, 3, 458 a 10-25). Provocando il ripiegamento del calore connaturato dalla periferia verso la zona mediana, i mutamenti legati alla nutrizione e alla digestione costituiscono un impedimento dell'attività percettiva tipica della veglia, e sono pertanto la causa «fisiologica» del sonno (*Somn.* 3, 458 a 25-32, cfr. 457 a 33 – b 2).

3.7 I SOGNI

La posizione espressa nel *De Somno* a proposito dell'impossibilità di percepire durante il sonno è precisata nella successiva trattazione dei sogni del *De Insomniis*. Aristotele chiarisce infatti che è in un certo modo possibile essere affetti percettivamente anche in assenza di effettiva stimolazione esterna, in maniera simile a quanto accade durante la veglia nelle esperienze di allucinazione o illusione percettiva.⁴² I sogni sono quindi prerogativa della facoltà percettiva, ma non in quanto essa è impegnata nella regolare attività di percezione degli oggetti esterni, bensì in quanto immaginativa. È infatti ragionevole che i sogni appartengano alla stessa parte che è interessata dall'affezione del sonno, e il fatto che essi consistano in immagini piuttosto che in genuini episodi di percezione non costituisce un problema. Come dimostrato nel *De anima* (III 3), esplicitamente richiamato da Aristotele stesso, la facoltà percettiva coincide infatti con quella immaginativa, pur essendo esse differenti quanto all'essenza.

Lo Stagiritico offre quindi una spiegazione «fisiologica» anche a proposito della formazione dei sogni. Egli argomenta in prima istanza che le affezioni sensibili sono effetti che possono persistere nell'apparato sensoriale anche in assenza delle cause originali (gli oggetti esterni), così come accade nel caso del moto di un proiettile distaccatosi dal lanciatore successivamente al lancio, o nel caso della trasmissione di un'alterazione (*Insomn.*, 2, 459 a 24 – b 7). La

persistenza delle affezioni sensoriali è evidente in diverse esperienze che hanno luogo durante la veglia. Nel caso della vista, essa si osserva quando, fissato per un certo tempo un oggetto luminoso, si chiudono gli occhi o ci si sposta in un ambiente buio. Allo stesso modo, l'impressione di movimento persiste percependo oggetti immobili dopo aver percepito un corpo in movimento, mentre la persistenza di stimoli olfattivi e sonori particolarmente intensi è testimoniata dal loro effetto invalidante sui rispettivi sensi (*Insomn.*, 2, 459 b 7-23).⁴³

Le affezioni sensoriali alla base dei sogni sono costituite dai residui delle affezioni che hanno luogo durante la veglia, tanto deboli da non risultare percepibili a causa della concorrenza di quelle, più intense, dovute all'effettiva stimolazione da parte degli oggetti esterni. La cessazione di questa stimolazione durante il sonno, pertanto, lascia campo libero alle deboli affezioni residue latenti nei sensori periferici, finalmente in grado di stimolare l'attività sensoriale del sensorio centrale (*Insomn.*, 3, 460 b 28 – 461 a 8).⁴⁴ Il giudizio espresso circa la veridicità delle immagini che hanno luogo nell'apparato sensoriale dipende dall'essere o meno consapevoli del fatto che si dorme: se lo si è, è possibile contraddire l'apparenza e non ci si inganna; altrimenti, nulla contraddice l'apparenza e si crede di avere una genuina esperienza percettiva (*Insomn.*, 3, 461 b 21 – 462 a 8).⁴⁵

3.8 LA PREMONIZIONE ATTRAVERSO I SOGNI

Aristotele esamina quindi nel *De divinatione per somnium* l'opinione secondo cui i sogni sono cause o segni di accadimenti reali (*Div.*, 1, 462 b 12 – 463 a 3). Il filosofo pare accogliere l'idea sostenuta da alcuni medici, secondo cui i sogni possono essere segni di alterazioni fisiche e di malattie che stanno per prodursi nell'organismo. A fondamento di questa possibilità, lo Stagirita ricorda che la mancanza di affezioni percettive prodotte dall'esterno rende i sogni capaci di rispecchiare, in forma amplificata, le affezioni interne che non sono osservabili durante la veglia a causa della loro esiguità (*Div.*, 1, 463 a 3-21). In aggiunta, pur avendo chiarito che i sogni sono in ultima analisi causati da eventi esterni attraverso deboli residui degli stimoli sensoriali diurni, Aristotele sembra concedere che, in alcuni casi, i sogni stessi possano essere a loro volta causa di eventi esterni. La ragione è che pensieri, azioni ed esperienze in cui si era impegnati durante la veglia favoriscono i sogni che vertono sui medesimi contenuti, e che l'attività cognitiva svoltasi durante il sonno può a sua volta predisporre il soggetto ad operare in un certo modo durante il successivo stato di veglia.⁴⁶ Quando l'avverarsi del sogno non è invece riconducibile all'effettivo accadimento secondo una di queste spiegazioni (il che accade nella maggior parte dei casi e specialmente a riguardo di eventi distanti e possibilità remote), la concordanza tra il

sogno e la realtà è una mera coincidenza (σύμπτωση). In questi casi, non esiste alcuna connessione stabile e regolare tra il sogno e il suo avveramento, giacché le coincidenze non hanno luogo né sempre né per lo più (*Div.*, 1, 463 a 31 – b 11).⁴⁷

Aristotele sembra infine accettare un'ulteriore spiegazione causale dell'avverarsi dei sogni, ipotizzando che le affezioni sensoriali alla base di un sogno verace possano essere prodotte anche da eventi esterni reali molto distanti, la cui azione è agevolata sia dalla quiete propria della notte e del sonno, sia dall'assenza di attività cognitive concorrenti nel soggetto dormiente.⁴⁸ Le affezioni sensoriali alla base dei sogni che si avverano sono in ogni caso caratterizzate dalla frammentarietà e dalla confusione tipiche dei sogni turbolenti, al punto da richiedere una sorta di abilità tecnica preposta alla loro ricostruzione e interpretazione (*Div.*, 2, 464 b 5-16).

4. La biologia

4.1 IL MERAVIGLIOSO UNIVERSO DEL BIOLOGICO E LA DIGNITÀ DEL CORRISPONDENTE STUDIO

Le cosiddette *opere biologiche* di Aristotele costituiscono una parte assai consistente dell'intero *corpus* dei suoi scritti e testimoniano con la loro complessità, ricchezza di problematiche e minuzia descrittiva, l'interesse e la dedizione riposti dallo Stagirita per quella branca della fisica che concerne lo studio degli animali e delle piante. Esse sono costituite dalla *Historia animalium*, in otto libri, la quale funge in un certo senso da base agli altri trattati, con le ben 581 specie di viventi classificate e descritte, anche se, forse, è meno raffinata di altre sotto il profilo dell'esplicazione del metodo e della puntualizzazione del peso speculativo della biologia. Tra gli altri trattati ci rimangono il *De partibus animalium*, in quattro libri, il *De generatione animalium*, anch'esso in quattro libri, il *De motu animalium* e dal *De incessu animalium*. Ma altri trattati ancora, come il *De plantis*, sono andati perduti.

La datazione delle opere sopra ricordate non presenta particolari problemi. Durante il soggiorno in Asia minore Aristotele ebbe modo di svolgere attività di ricerca, prima ad Asso e successivamente a Mitilene assieme a Teofrasto, osservando anche specie non comuni di animali e raccogliendo nella *Historia animalium*, redatta forse già nel tempo di Asso, come alcuni studiosi ritengono, o in una serie di

annotazioni (i cosiddetti ὑπομνήματα), il materiale che costituisce la base per la successiva opera di classificazione e d'individuazione delle cause dei fenomeni osservati. Questa seconda

fase dell'indagine naturalistica fu portata a termine nel periodo d'insegnamento nel Liceo, durante il quale è appunto ragionevole collocare la stesura degli scritti che compongono il testo dei predetti trattati.

Per questo motivo la lettura di tali opere offre l'impagabile opportunità di confrontare, in qualche modo curiosando tra le carte di Aristotele, le annotazioni raccolte durante le sue ricerche e gli appunti delle sue lezioni. Inoltre, l'attenzione che esse meritano da parte del lettore moderno è innanzitutto giustificata dalla rilevanza che la biologia aristotelica ha via via recuperato nel dibattito epistemologico contemporaneo; in secondo luogo, e per ciò che attiene all'ambito specifico degli studi aristotelici, dalle preziose riflessioni di carattere metodologico che vi si trovano, massimamente in relazione agli orientamenti storiografici volti a una rivalutazione della dialettica come metodo argomentativo universalmente estensibile, e dunque proprio anche della biologia.

Va peraltro sottolineata l'importanza che lo Stagirita annette esplicitamente allo studio della biologia per la formazione dell'uomo colto, come si evince anche da un famoso passo (*De part. anim.*, I, 5, 644 b 22 – 645 a 36) nel quale egli riflette sulla necessità della ricerca naturalistica, non per chiarire il fine della trattazione, ma per suscitare nei suoi allievi la passione per questa disciplina, che ai più per preconetto doveva sembrare poco attraente. A costoro il filosofo ricorda con sagacia e una punta d'ironia che il loro stesso corpo è composto di quelle medesime sostanze che si considerano con ribrezzo. Se è vero che lo studio di enti come gli astri è attraente per la nobiltà dell'oggetto di ricerca, nonostante l'impossibilità di pervenire a una piena conoscenza di essi, ciò che nobilita la ricerca naturalistica è l'eccezionale varietà di conoscenze che non è possibile acquisire senza osservare ciò che è più naturale per l'uomo, cioè gli animali e le piante, che condividono il suo ambiente. L'indagine delle cause degli enti soggetti a generazione riserva, dunque, al filosofo «piaceri straordinari» (*Ivi*, 645 a 9), in quanto «in tutte le cose naturali si trova alcunché di meraviglioso» (*Ivi*, 16-17): infatti il realizzarsi di un fine proprio di ciascun ente soggetto a generazione, conforme alla sua essenza, «si colloca nella regione del bello» (*Ivi*, 25-26).

4.2 QUESTIONI METODOLOGICHE

Questi aspetti strettamente argomentativi, che si ritrovano puntualmente in tutti i predetti trattati, ancorché in grado di maggiore o minore accentuazione, hanno particolare spicco nel *De partibus animalium*, lo scritto di biologia più completo, sotto questo profilo, e più speculativo, nel quale il momento classificatorio si compenetra con la giustificazione teorica e l'esplicitazione del metodo più che in

altri. Su di esso conviene pertanto appuntare l'attenzione. Quivi all'inizio del primo libro (presumibilmente il più recente, diverso dagli altri per stile e argomento) si puntualizza che l'attitudine a giudicare in modo oculato la correttezza di un'esposizione e della sua struttura logica è propria, oltre che dello stesso ricercatore naturalista, anche dell'uomo colto, il quale può avere familiarità con i principi propri di ciascuna scienza o anche soltanto con quelli di alcune discipline. L'esercizio di tale capacità di discernimento trova evidentemente nella dialettica il suo strumento proprio, in quanto l'arte esaminativa costituisce una specie di tale disciplina, come abbiamo visto, e il sillogismo dialettico consente di saggiare la correttezza di una tesi di qualsiasi genere mediante vari tentativi di scorgervi aspetti contraddittori. Si tratta quindi di stabilire i criteri ai quali ogni esposizione deve conformarsi, criteri che costituiscono i punti di riferimento dell'esame.

Aristotele dapprima indica la necessità che le caratteristiche di ciascuna specie non siano tutte esposte volta per volta singolarmente, ma piuttosto che si riassumano i tratti comuni, enunciandoli soltanto una volta, in modo da evitare ripetizioni (*De part. anim.*, I, 1, 639 a 20 – b 6). Si dovranno allora prendere in esame i «fenomeni» – cioè, sia i dati osservati che le opinioni precedentemente espresse in merito da altri studiosi – concernenti ciascun genere ed esporne di seguito le cause (*Ivi*, 369 b 7-11).

Tra le molte cause che capita di osservare in natura, quelle che vanno esplicate per prime sono la causa finale e la necessità (*Ivi*, 642 a 15-17). Lo studio della forma di necessità propria degli enti naturali e dei prodotti tecnici è uno degli esiti più rilevanti della metodologia esposta nell'opera, e si può dire che costituisce il fondamento dell'analisi dei vari aspetti problematici individuati. Poiché sussistono varie forme di necessità, viene innanzitutto messa in rilievo l'opportunità di distinguere in quanti modi si dice «necessario» (*Ivi*, 639 b 24). In certi casi, infatti, si dice necessario «ciò che non può essere altrimenti da quello che è» (*Ivi*, 639 b 24-26; *Metaph.*, V, 5, 1015 a 34-36), ma «necessità a volte significa che se ci sarà quel fine, è necessario che ci siano queste cose» (*Ivi*, 642 a 21-23). Questa forma di necessità relativa a un dato fine è denominata anche qui «necessità ipotetica», ed è propria degli enti soggetti a generazione, mentre la prima è una «necessità assoluta», ed è propria degli enti eterni. Nell'ambito delle indagine naturalistica le argomentazioni costruite secondo una forma assoluta di necessità sono dunque fallaci, perché in un certo modo considerano gli enti soggetti a generazione come se fossero eterni, e per questo non sono adatte alla biologia (*Ivi*, 640 a 1-9).

È evidente dunque sino a che punto l'esplicazione della causa

finale per Aristotele sia di primaria importanza, legata com'è alla struttura del modo d'essere dei viventi. D'altra parte la causa finale è prima per natura, e giacché corrisponde al **λόγος** – cioè alla nozione della cosa, o al discorso definitorio di essa, il quale significa l'essenza del *definiendum* –, è principio degli enti naturali e dei manufatti (*Ivi*, 639 b 11-19), poiché l'essenza è il fine della generazione (*Ivi*, 640 a 12-13), e dunque ciascun ente soggetto a generazione ha un fine che è possibile stabilire, sempre che qualcosa non costituisca un impedimento a che esso si realizzi (*Ivi*, 641 b 15-17). Per queste ragioni di fatto la causa finale non si distingue da quella formale, che è la «definizione dell'essenza» (*Phys.*, II, 2, 194 b 27). Il fine che Aristotele individua come proprietà di ciascun vivente non potrebbe dunque essere nulla di più lontano dal conformarsi a un ipotetico ordine provvidenziale delle cose: al contrario esso corrisponde per ciascun individuo alla completa realizzazione della propria essenza e per ciascuna parte all'espletamento della propria finzione (*De part. anim.*, IV, 10, 689 a 20-21).

Aristotele si sofferma anche a considerare l'opportunità che un fisico si occupi dei problemi concernenti l'anima, in quanto essa è «forma di un corpo naturale avente vita in potenza», come abbiamo visto.

Per quanto riguarda, infine, la causa materiale, la cui trattazione fu privilegiata in modo eccessivo rispetto alle altre dagli antichi pensatori, essa è considerata la condizione necessaria, ma non sufficiente per l'esistenza di un vivente o di una delle sue parti (*Ivi*, I, 3, 632 a 2).

4.3 LA CLASSIFICAZIONE DEGLI ESSERI VIVENTI E LA CRITICA DELLA DICOTOMIA

La ricerca del metodo più corretto ed esauriente di classificazione e di costruzione delle definizioni (ma le due cose sono in termini aristotelici pressoché equivalenti, poiché il discorso definitorio si costruisce *per genus et differentiam*) conduce lo Stagirita a una serrata critica dell'uso accademico della dicotomia, che egli ritiene inadatta a ricalcare l'effettiva complessità dell'ordinamento degli esseri viventi. In un contenuto estraneo a quello dell'*Organon* e nell'ambito di un'opera piuttosto tarda, di contenuto assai diverso, si ritrova dunque quella stessa sensibilità per la molteplicità del reale che caratterizza l'elaborazione della dottrina delle categorie e la stessa concezione dell'essere.

L'argomentazione è assai articolata e a tratti oscura, tanto che in merito vi sono parecchie divergenze tra gli interpreti. Lo Stagirita intende dimostrare l'impossibilità di cogliere le specie indivisibili mediante il metodo dicotomico (*Ivi*, I, 3, 643 a 16): come anche gli Accademici ammettono, le differenze ultime devono essere pari agli

animali indivisibili per specie (643 a 6; 19-20); ma la dicotomia divide il genere sulla base di una differenza per privazione (*Ivi*, 21), il che comporta inevitabilmente che vi siano delle divisioni *trasversali*, cioè che una stessa differenza appartenga a due generi (*Top.*, VI, 6); dunque, specie ultime diverse saranno classificate come caratterizzate dalla stessa differenza; pertanto è impossibile che la privazione sia una differenza (*Ivi*, I, 3, 643 a 2-6).

A questo tipo di divisione, la cui impraticabilità è causata dal far riferimento all'opposizione per privazione e possesso e dall'iniziale assunzione di un'unica differenza, Aristotele oppone un metodo basato sull'individuazione delle determinazioni essenziali e un procedimento di divisione secondo opposti contraddittori (*Ivi*, 28-32), obiettando inoltre che «ciascuno di essi è determinato da molte differenze, non per bipartizione» (*Ivi*, 643 b 10-14). Questo metodo garantisce per un verso la continuità della divisione rispetto al genere assunto da principio, per altro verso l'unicità del *fundamentum divisionis* perché non si verifica il caso delle divisioni *trasversali*.

Resta dunque da definire il criterio di delimitazione dei generi più vasti (ad esempio, animali acquatici e uccelli) e delle loro specie: si tratta di osservare la struttura e la forma delle varie parti e metterla in relazione alla funzione che esse svolgono rispetto alla totalità dell'organismo, di modo che individui con parti che differiscono per il più e il meno siano classificate come appartenenti a specie diverse, mentre si riscontra un'analogia nella funzione di parti strutturalmente diverse sia posta una differenza a livello di generi più vasti (*Ivi*, I, 4, 644 a 18-23; 5, 645 b 6-10; 22-28).

4.4 L'OSSERVAZIONE

Parallelamente al metodo della classificazione, la biologia si vale di quello dell'osservazione. Una chiara attestazione della sua necessità si trova nella raccomandazione di «condurre la ricerca sulla natura osservando molte cose, giacché ciò che è per natura è nel tutto o in ciò che è per lo più» (*Ivi*, III, 2, 663 b 28-29), dove contemporaneamente è indicata anche regola metodologica della quantità di quello che va osservato: un ampio numero di cose. Qualora infatti l'osservazione estendesse avventatamente una caratteristica del singolo individuo all'intero genere, potrebbe incorrere in un errore (*Ivi*, IV, 2, 676 b 35-35). Ma a volte questo non è del tutto possibile, o più spesso non è del tutto sufficiente per una conoscenza completa: così «bisogna rendere chiare alcune cose maggiormente mediante il ragionamento, altre secondo l'osservazione» (*Ivi*, 5, 680 a 3).

Per quanto riguarda poi lo studio specifico delle parti, Aristotele ritiene che la ricerca delle cause della loro conformazione o posizione debba tenere conto di alcune costanti, che si verificano qualora non

sussistano impedimenti. Le parti più ragguardevoli e quelle che hanno dignità di principio stanno per lo più in alto piuttosto che in basso, davanti piuttosto che dietro e a destra piuttosto che a sinistra (*Ivi*, III, 3, 665 a 23-25; IV, 8, 684 a 26-28). Relativamente alla funzione di ciascuna parte è inoltre possibile notare che ciascuna è posseduta dagli animali che sono in grado di farne uso (*Ivi*, III, 1, 661 b 28-31), e che quando è possibile vi è un organo per ciascuna funzione, mentre quando ciò non è possibile uno stesso organo è preposto a più usi (*Ivi*, IV, 6, 683 a 19-26), di modo che parti comuni a molti animali presentano delle differenze secondo la specie, in relazione alla diversa funzione (*Ivi*, III, 1, 662 a 23-24).

Da alcune considerazioni riguardanti la classificazione sembra infine delinearsi una visione complessiva dell'insieme dei viventi come caratterizzato da un passaggio continuo dall'inanimato agli animali più complessi e alle piante attraverso specie intermedie non classificabili in maniera definita. Una tale concezione della continuità tra le specie appare sorprendentemente affine alle moderne teorie evoluzionistiche.

4.5 LE FORME DI COMPOSIZIONE E LA NATURA DELLE PARTI DEI VIVENTI

Conformemente a quanto stabilito in precedenza, Aristotele assume come obiettivo primario dell'indagine sulle cause della costituzione degli esseri viventi l'esplicazione della causa finale, impostando di conseguenza il procedimento della ricerca. In primo luogo vengono individuate e distinte tre forme di composizione delle parti, di complessità graduale: il primo livello è dato dai quattro elementi (terra, aria, acqua, fuoco) e delle loro qualità salienti (umido e secco, caldo e freddo); il secondo dalle parti omogenee, cioè da quelle parti la cui struttura è costituita interamente dallo stesso composto di elementi; l'ultimo dalle parti non omogenee, risultanti dalla composizione di quelle omogenee. Se per un verso secondo il tempo lo sviluppo delle parti non omogenee costituisce l'esito ultimo della generazione, per altro verso esse sono il principio stesso della generazione delle altre parti, cioè precisamente la loro causa finale, secondo il consueto schema della necessità ipotetica. Le parti più complesse, infatti, possiedono tutte un fine, cioè la funzione cui sono preposte, e in vista di tale fine esse sono composte da certe parti omogenee, a loro volta costituite da elementi caratterizzati da qualità adeguate (*Ivi*, II, 1, 646 a 13 – 647 a 3).

La ricerca sulle parti dei viventi inizia con l'esame di quelle omogenee, e il filo conduttore è l'analisi della natura del sangue. Esso è il nutrimento ultimo delle parti del corpo, prodotto dalla concozione del cibo che avviene grazie a un principio di calore, la cui presenza è dunque necessaria in tutti i viventi (*Ivi*, 649 b 22 – 650 a 14). Per

questo motivo la sua natura è calda e umida, ma la sua composizione è piuttosto complessa, giacché esso contiene una parte terrosa, costituita dalle fibre che consentono la coagulazione, e una parte acquosa, costituita dal siero. La proporzione di queste parti ha grande influenza sull'indole e sull'intelligenza negli animali, tanto più fine quanto più puro è il sangue (*Ivi*, 4, 650 b 15 – 651 a 19).

L'analisi prosegue con lo studio dei derivati del sangue: il grasso, che è una parte di sangue maturato la quale non viene impiegata nella costituzione delle parti carnose e contribuisce alla salute e alla forza del corpo, sebbene l'eccesso costituisca un grave danno (*Ivi*, 5, 651 a 20 – b 19); e il midollo, che è «una certa natura del sangue» la quale contiene il nutrimento necessario alle ossa negli animali che le possiedono, mentre negli animali acquatici che possiedono spine l'analogo del midollo ha una natura diversa ed è contenuto esclusivamente nel rachide (*Ivi*, 6, 651 b 20 – 652 a 23).

Anche l'encefalo ha una relazione col sangue, poiché, essendo la parte più fredda e il principio della freddezza, ha la funzione di bilanciare la temperatura corporea, influenzando il flusso sanguigno. In tal modo, tra l'altro, produce anche il sonno, facendo fluire il sangue dalla testa verso il basso, e impedendo la stazione eretta. L'encefalo è composto da acqua e terra, e la sua natura fredda e secca è dunque contraria a quella del sangue, di cui è assolutamente privo. Per questo motivo esso non ha alcuna affinità col midollo, del quale molti erroneamente lo ritengono addirittura principio, né ha relazione con le parti sensibili (*Ivi*, 7, 652 a 24 – 653 b 18; 10, 656 a 14-27).

Tra le parti omogenee si annoverano anche il sistema osseo e quello vascolare, che lo Stagirita studia comparativamente poiché si tratta di sistemi entrambi continui: l'uno ha principio nel rachide, e ha parti connesse per il sostegno o la protezione delle membra e la flessione delle articolazioni, l'altro ha principio nel cuore, ed è continuo per il mantenimento del calore nel sangue (*Ivi*, 8, 653 b 29 – 9, 655 b 28).

Segue l'analisi delle parti preposte alla sensazione e delle altre parti della testa. Aristotele fa innanzitutto presente che le parti indispensabili per la vita sono quelle che consentono l'assunzione del nutrimento e l'espulsione del residuo, oltre naturalmente a quella che contiene in senso proprio il principio della vita. Vi sono però alcuni viventi che hanno anche sensazioni, e per questo sono forniti di parti atte a ricevere gli stimoli sensibili (*Ivi*, 10, 655 b – 656 a 6), le quali sono omogenee dal momento che le sensazioni sono ciascuna di un unico genere (*Ivi*, 10, 655 b 29 – 656 a 6).

L'indagine delle parti sensibili deve iniziare dallo studio dell'uomo, poiché esso è l'unico animale che partecipa del divino, o quello che ne partecipa maggiormente, ma anche perché naturalmente

la conformazione delle sue parti è di gran lunga la più nota (*Ivi*, 1, 647 a 4-9).

L'impostazione finalistica risulta lampante nelle considerazioni sulla disposizione degli organi di senso. Gli occhi sono posti nei pressi dell'encefalo perché questo ne mantiene l'umidità, dal momento che «la vista è acqua per natura» (*Ivi*, 656 b 2), e perché il sangue puro che si trova in questa regione assicura l'acutezza della vista; ma poi anche perché la posizione frontale permette di rivolgere la vista nella direzione del movimento. Le orecchie invece si trovano disposte ai lati della testa perché possano percepire i suoni in tutte le direzioni. Il naso ha posizione mediana in modo che l'olfatto sia in linea con il movimento della respirazione, che ne è il veicolo (*Ivi*, 656 b 2). Ancora il momento finalistico campeggia nello studio di alcune particolarità della struttura delle parti sensibili che nell'uomo e negli animali che presentano differenze evidenti. Le palpebre servono a proteggerli e a eliminare i corpi estranei: ne fa uso soprattutto l'uomo, perché a causa della sottigliezza della pelle intorno alla pupilla, che assicura una vista molto acuta, l'occhio umano è alquanto delicato. Gli animali dotati di pelle molto dura chiudono gli occhi con la palpebra inferiore; pesci, insetti e crostacei invece ne sono privi e hanno occhi più resistenti. Le sopracciglia poi hanno la funzione di una grondaia, mentre le ciglia riparano gli occhi come una palizzata (*Ivi*, 656 b 1 – 657 a 12). La parte sensibile dell'olfatto non presenta notevoli differenze, eccetto che per gli uccelli, i quali la possiedono nel becco, i serpenti, gli animali acquatici dotati di branchie e gli insetti, che percepiscono gli odori attraverso le sezioni del corpo. Una narice molto peculiare è poi quella dell'elefante, e a quest'animale Aristotele dedica un'attenzione particolare con una descrizione minuziosa degli impieghi della proboscide, che esso usa come una mano per sollevare tronchi d'albero o per portare il cibo alla bocca, ma anche al modo del tubo dei palombari, per respirare sott'acqua e sostarvi con tranquillità (*Ivi*, 13, 657 a 25 – 15, 658 b 26). La lingua è la parte preposta alla sensazione del gusto, e oltre che nell'uomo è presente sotto forme differenti in molti animali, ad esempio come massa vischiosa nei pesci o come canale atto alla ricerca e alla raccolta del cibo in alcuni insetti. Nell'uomo però la lingua rende possibile insieme alle labbra l'articolazione della voce e la pronuncia delle lettere, di modo che queste parti della bocca umana hanno la particolarità di possedere una seconda funzione comune oltre quella propria, che nel caso delle labbra è la difesa dei denti. Aristotele ammette inoltre che qualcosa di simile avvenga anche per gli uccelli, i quali utilizzano la lingua per comunicare e alcuni addirittura per l'«apprendimento reciproco» (*Ivi*, 17, 660, a 14 – 661 a 30). Nell'uomo anche i denti partecipano dell'articolazione delle parole, ma in generale in tutti gli animali la

loro funzione è l'elaborazione del cibo. Molti però hanno denti di forma particolare, che usano anche per la difesa e la predazione (*Ivi*, III, 1, 660 a 35 – 662 b 23).

Tra le parti della testa vanno annoverate anche le corna, possedute di norma da alcuni animali vivipari dotati di unghia fessa e utilizzate da questi per la difesa e la lotta (*Ivi*, 2, 662 b 24 – 664 a 13).

Sotto la testa della maggior parte degli animali terrestri si trova il collo, che contiene i due canali chiamati faringe ed esofago e la trachea. L'esofago serve al passaggio del cibo dalla bocca verso lo stomaco, mentre la faringe e la trachea servono a convogliare verso i polmoni l'aria inspirata e ad espellerla successivamente, ma consentono anche l'emissione della voce. Per quanto riguarda la posizione di queste parti cartilaginee all'interno del collo, Aristotele osserva che essa presenta alcuni inconvenienti, poiché vi è la possibilità che del cibo s'introduca nella trachea, provocando soffocamenti, e nota come la funzione dell'epiglottide sia essenziale per evitare che ciò si verifichi (*Ivi*, 3, 664 a 14 – 665 a 28).

Indi le viscere, termine col quale Aristotele denomina tutte le parti interne degli animali dotati di sangue. Esse hanno tutte natura sanguigna (*Ivi*, 4, 665 b 5) e una struttura pressoché bipartita, secondo la conformazione duplice del corpo di tali animali (*Ivi*, 7, 669 b 14-35). Di conseguenza il cuore è la più importante delle viscere, poiché è il principio del sangue e delle vene che lo portano in tutto il corpo, e inoltre sembra essere anche principio del calore corporeo e delle sensazioni. Negli embrioni la sua natura di principio è massimamente evidente, tanto che esso sembra muoversi come qualcosa di vivo tra le altre parti. Negli animali più grandi e perfettamente conformati esso presenta tre cavità: il sangue appena formato, infatti, si raccoglie dapprima in quella centrale, e si incanala poi nelle vene attraverso le due cavità laterali. Mediante la duplice ramificazione del sistema venoso il sangue viene dunque distribuito a tutte le parti del corpo. Aristotele paragona l'insieme delle vene a un vero e proprio insieme di canali d'irrigazione, che da un'unica fonte raggiungono tutte le parti del campo (*Ivi*, 4, 665 b 9 – 668 b 33).

Altre viscere sono poi il polmone (una parte porosa che ha la funzione di equilibrare la temperatura corporea mediante l'immissione di aria o di acqua, secondo la natura terrestre o acquatica degli animali: operazione prodotta da un movimento il cui principio è il cuore, di modo che il polmone si riempie dilatandosi e si svuota contraendosi), il fegato e la milza, che concorrono alla concozione del nutrimento, insieme ai reni, i quali elaborano i liquidi e, filtrandoli, producono il residuo, depositato nella vescica (*Ivi*, 7, 670 a 20 – 9, 672 b 10). E ancora, il diaframma (che separa il cuore dalle parti situate nel ventre, in modo che sia preservato dal calore eccessivo e

dai residui della concozione). Lo Stagirita rifiuta l'ipotesi – lungamente invalsa nella medicina preippocratica – che esso sia la sede del senno e della saggezza, pur affermando che influenza il cuore, che è il vero principio di tutte le sensazioni (*Ivi*, III, 10, 672 b 11 – 673 b 4). Sotto il diaframma, lo stomaco (che riceve il nutrimento dall'esofago e lo elabora iniziando il processo di concozione) e gli intestini (che portano a termine il processo suddetto attraverso tutte le loro sezioni sino all'espulsione del residuo, coadiuvati anche da una membrana di grasso detta «omento», che li ricopre interamente insieme a parte dello stomaco [*Ivi*, IV, 3, 677 b 11-35]. Il cibo peraltro, una volta concotto, diviene nutrimento, e attraverso le vene passa attraverso un'altra membrana, il mesenterio, la quale avvolge tutte le parti situate sotto il diaframma [*Ivi*, 4, 678 a 1-27]).

Indi le parti esterne, il cui studio è introdotto da interessanti considerazioni sulla complessione del corpo e sulla stazione. L'uomo è l'unico animale che ha stazione eretta e gli individui adulti hanno la sezione superiore del corpo meno sviluppata di quella inferiore. La ragione di ciò è indicata nel fatto che l'uomo è intelligente al massimo grado, e non potrebbe esserlo se il suo corpo fosse conformato come quello degli altri animali o dei bambini, perché l'eccessiva grandezza e il peso delle parti superiori sarebbero d'intralcio per l'esercizio dell'intelletto (*Ivi*, IV, 10, 686 a 25 – b 23). Un'altra conseguenza dell'intelligenza dell'uomo è il possesso della mano: chi è intelligente si distingue infatti dall'essere in grado di utilizzare strumenti diversi, e la mano è una parte versatile per molte funzioni grazie alle dita, che sono conformate in modo tale da rendere possibile la prensione. D'altra parte il possesso della mano consente all'uomo di poter scegliere le proprie difese, contrariamente agli altri animali, che sono costituiti di armi connaturate alle loro parti (*Ivi*, 687 a 5 – 688 a 11). Altre parti esterne sono i piedi, che nell'uomo sono di forma ampia e allungata, a differenza di quelli degli altri animali terrestri, perché devono sostenere il peso di tutto il corpo; il petto, la cui funzione è di proteggere il cuore e, limitatamente agli esseri di sesso femminile, le mammelle, per la secrezione del latte e il nutrimento dei neonati. Presentano differenze secondo i sessi anche le parti situate nell'addome e preposte all'espulsione dei residui, parti che in alcuni animali sono protette dalla coda, la quale tuttavia in alcune specie ha anche altre funzioni (*Ivi*, 689 a 4 – 690 a 5).

Un'ampia trattazione viene infine dedicata alle parti delle tre specie di animali sanguigni ovipari: gli squamati (come i serpenti) e gli uccelli, dotati entrambi di polmone, e i pesci, caratterizzati dal possesso delle branchie (*Ivi*, 11, 690 b 133 – 13, 697 b 13), nonché a quelle degli animali non sanguigni, in relazione a ciascuna delle quattro specie in cui questo genere di viventi si articola: tre di animali

acquatici (corrispondenti a cefalopodi, gasteropodi e crostacei) e gli insetti. In merito a questi ultimi è degno di particolare rilievo il fatto che Aristotele, ritenendo la caratteristica divisione in sezioni del loro corpo dovuta al possesso di molti principi vitali, ne sottolinei la vicinanza, sotto questo profilo, alle piante. Segno che anche tra i due regni della natura sussiste un rapporto analogico.

1 Cfr. *ante*, pp. 106 ss.

2 Cfr. *Phys.*, 202 a 21 – b 5.

3 È però da segnalare, assieme alla somiglianza, anche una differenza strutturale tra le figure geometriche e le facoltà psichiche. Nelle prime l'«esser contenuto» denota soltanto un'aggiunzione (nel quadrilatero a un triangolo si aggiunge un altro triangolo, nel pentagono a un quadrilatero si aggiunge un'altra figura) – e la figura aggiunta, per il fatto di essere aggiunta, non perde le proprie caratteristiche geometriche; negli animali, invece, la facoltà sensitiva non si aggiunge *soltanto* a quella nutritiva, né negli uomini l'intelletto e il pensiero si aggiungono *soltanto* alle facoltà predette, ma – secondo una struttura che risulterà più chiara studiando le facoltà chiamate in causa – per un tratto le coinvolgono nelle loro funzioni in una sinergica articolazione: così con il senso che tra tutti è fondamentale, ossia col tatto, e con l'odorato, che gli è il più vicino, l'animale raggiunge il nutrimento, onde sia attuata la facoltà nutritiva, e il pensiero si lega a quel movimento del senso che è l'immaginazione. Ond'è che non può darsi indipendentemente dal corpo (*De an.*, I, 1, 403 a 8-10).

4 In Aristotele, *Opere*, vol. IV: *Dell'anima*, Laterza, Bari 1973, p. 102, n. 17.

5 Queste le ragioni: innanzitutto perché in caso contrario occorrerebbe attribuirle anche uno spazio, stante che tutti i movimenti (traslazione, alterazione, diminuzione e accrescimento) avvengono in questo. Inoltre perché potrebbe essere e mossa e in quiete a forza, ma non si vede quali possano essere un tale movimento e una tale quiete. Ancora: se si muovesse verso l'alto s'identificherebbe con fuoco, verso il basso con la terra, essendo questi i luoghi e i movimenti naturali di detti elementi. Di più, dovendo muoversi con gli stessi movimenti di un corpo, sarebbe soggetta anche a traslazione, o interamente in qualche sua parte, potendosi così portare anche fuori del corpo. Infine perché si allontanerebbe dalla sua essenza, stante che «ogni movimento consiste nell'allontanamento della cosa mossa in quanto mossa dal proprio stato» (*De an.*, I, 3, 406 a 12 – b 15).

6 Cfr. Alessandro di Afrodisia, *De anim. mant.*, 104, 11.

7 Per l'analisi di *Eth. nic.*, VI, 6 cfr. *infra*, p. 295.

8 A tale riguardo, Aristotele accenna a una parziale sovrapposizione tra gli studi dei medici più accurati e «filosofici» e quelli di molti («quasi la maggioranza») tra gli studiosi della natura (*Sens.* 1, 436 a 17 – b 2).

9 Cfr. Jsvm 2, 468 a 20-23:

καὶ κατὰ τὴν αἴσθησιν [...] καὶ κατὰ τὸν λόγον.

10 Le evidenze empiriche includono la persistenza della vita e della percezione nella parte di mezzo anche a seguito di una dissezione (Jsvm 2, 468 a 23 – b 15), l'osservazione della formazione del corpo a partire dalla parte di mezzo – sia esso il mezzo del seme nelle piante o il cuore negli animali sanguigni (Jsvm 3, 468 b 16 – 469 a 10), e il collegamento di tutti i sensori al cuore per mezzo di vene e arterie (Jsvm 3, 469 a 11 – 23). Per quanto riguarda le evidenze provenienti dal ragionamento, Aristotele osserva che il principio è localizzato nel mezzo al fine di agevolare la funzione di controllo e direzione nei confronti di qualsiasi parte periferica, in conformità alla tesi generale che la natura determina in ogni cosa la migliore conformazione possibile (Jsvm 4, 469 a 23 – b 6).

11 Jsvm 1, 467 b 18-2, 468 a 20. L'alto è definito come la regione in cui si assume l'alimento, il basso in relazione all'espulsione del residuo. Essi sono quindi invertiti negli animali e nelle piante, e solo nell'essere umano essi sono allineati a quelli dell'universo.

12 Aristotele si occupa di Anassagora e Diogene in Jsvm 7-9 (470 b 33 – 471 b 29) criticandoli per aver attribuito la respirazione a tutti gli animali, inclusi i pesci. Le diverse difficoltà in cui essi incorrono secondo lo Stagirita sono ultimamente riconducibili alla mancata osservazione

empirica degli organi della respirazione (polmoni e branchie), e al non aver essi assunto una prospettiva teleologica e funzionale (9, 471 b 23 – 29). La teoria di Democrito è presentata invece in Jsvm 10, 471 b 30 – 472 a 16, e criticata nel resto del capitolo (472 a 16 – b 5), osservando tra l'altro che in base ad essa occorrerebbe respirare con più frequenza al freddo mentre è vero il contrario (conformemente alla tesi aristotelica che l'aria inspirata ha una funzione refrigerante). Il capitolo 11 (472 b 6 – 473 a 2) è poi dedicato alla teoria presentata nel *Timeo* platonico, mentre il 13 (473 a 15 – 474 a 24) si occupa della descrizione e della confutazione della dottrina empedoclea, offrendo (in 473 b 9 – 474 a 6) un prezioso frammento a proposito dell'analogia tra il meccanismo della respirazione e il comportamento dei liquidi e dell'aria in una clessidra. Nel corso della discussione critica dei predecessori, Aristotele chiarisce subito che solo gli animali dotati di polmone respirano (7, 470 b 6-32). Successivamente, egli specifica che l'aria inspirata ha una funzione refrigerante e non funge da combustibile (12, 473 a 3-14). L'elaborazione in positivo della propria dottrina riprende tuttavia solo in Jsvm 14, ribadendo le tesi già enunciate circa l'infiammazione dell'anima nella zona centrale e principale dell'organismo (il cuore negli animali sanguigni), la connessione che questo fuoco e la cozione da esso prodotta hanno con la vita, e la necessità di refrigerare il fuoco per preservarlo (474 a 25 – b 24).

13 Negli animali con poco calore (insetti e animali non sanguigni) è sufficiente il refrigerio prodotto dall'ambiente esterno, ma essi sono di breve vita e l'intervallo entro cui essi

conservano un equilibrio e un bilanciamento (ῥοπή) è esiguo (Jsvm 15, 474 b 25-31). Gli insetti più longevi hanno invece una sacca che si gonfia e sgonfia ciclicamente in modo simile a un polmone. La differenza è tuttavia sostanziale, giacché il raffreddamento, seppure favorito dalla sottigliezza della membrana e da una fenditura al di sotto di questo organo, non avviene in essi immettendo aria dall'esterno (474 b 31 – 475 a 20). Tra gli animali dotati di polmone, poi, una composizione dello stesso che si presenti spugnosa e scarsamente sanguigna è segno che il refrigerio necessario è limitato e l'animale può resistere a lungo senza respirare (475 a 20-29). Conformemente a questa teoria, gli animali che non respirano resistono nell'acqua se essa non è troppo fredda o calda, e gli acquatici privi di sangue resistono nell'aria più di quelli sanguigni, giacché essa risulta sufficiente a refrigerarli (475 a 29 – b 12).

14 Nel caso dei cetacei, l'assunzione ed espulsione dell'acqua non può essere pertanto finalizzata alla refrigerazione, giacché essi possiedono polmoni e respirano (come conferma la posizione dell'auro e la mancanza di connessioni tra esso e le parti sanguigne). Tali animali assumono acqua solo accidentalmente nel corso della nutrizione, e hanno poi bisogno di espellerla (Jsvm 18, 476 b 13 – 477 a 10).

15 Aristotele critica su questo punto Empedocle. Secondo la sua testimonianza, quest'ultimo avrebbe sostenuto che gli animali acquatici ebbero origine sulla terra, ma si spostarono in acqua a causa del loro calore corporeo, particolarmente intenso. Tra le obiezioni dello Stagirita, risalta particolarmente l'idea che la costituzione materiale originale del corpo sia preservata meglio in ambiente simile che in uno contrario, giacché i contrari reagiscono e producono un mutamento (Jsvm 20, 477 a 32 – 478 a 10).

16 Richiamando le *Ricerche sugli animali* e il supporto di altri studi anatomici, Aristotele descrive poi i collegamenti fisici tra il cuore e gli organi di refrigerazione, rintracciando una struttura analoga nel caso dei polmoni e delle branchie, e anticipando che l'impossibilità di muovere questi organi causa la morte (22, 478 a 26-21).

17 A questo proposito, giova rilevare che nel *De Longitudine at Brevitate Vitae* (anch'esso parte dei *Parva*) Aristotele stabilisce una distinzione tra la corruzione delle sostanze naturali, che come quella degli elementi che le costituiscono avviene a opera di potenze contrarie, e quella di entità come la scienza e la salute, che può aver luogo per sé o accidentalmente (ossia a seguito della corruzione del soggetto stesso). La distinzione sembra finalizzata al riconoscimento dell'eccezionalità dell'anima: la corruzione che la riguarda non è infatti assimilabile a quella che consegue accidentalmente al corrompersi del corpo, giacché il rapporto tra anima e corpo non è quello vigente tra l'anima e la scienza (Lbv 2, 465 a 13-32).

18 Aristotele descrive innanzitutto i tre movimenti che hanno luogo nel cuore: palpitazione, pulsazione e respirazione. La palpitazione è una contrazione occasionale del cuore in risposta a un raffreddamento, che può essere dovuto alla presenza di residuo, a una malattia, o allo stato fisico che consegue alla paura. La pulsazione è invece un'espansione del cuore che avviene regolarmente e di continuo, per effetto della produzione dello «spiramento»

(πνεύμα) a seguito della «ebollizione» del fluido nutritivo (Jsvm 26, 479 b 17 – 480 a

15). Questa espansione, a sua volta, muove i polmoni (o le branche) in maniera simile all'apertura e al sollevamento di un mantice, causando quindi l'immissione dell'aria (o dell'acqua) refrigerante. Il conseguente raffreddamento provoca poi una concentrazione e riduzione di volume nel cuore, e pertanto l'espiazione dell'aria (o dell'acqua) ormai calda. Questo chiarisce perché il sistema di raffreddamento sia costantemente in azione per l'intera durata della vita, e il motivo per cui una sua disfunzione pregiudichi la possibilità di vivere (Jsvm 27, 480 a 16 – b 20).

19 Come già accadeva nell'introduzione ai *Parva (Sens., 1, 436 a 17 – b 2)*, Aristotele accenna in chiusura di Jsvm alla necessità di occuparsi in una certa misura dei principi della salute e della malattia. È certamente plausibile che in entrambi i luoghi egli si riferisca a una trattazione di cui non disponiamo. Tuttavia, se si ritiene di poter dubitare della genuinità dell'ordine tradizionale interno dei *Parva*, è interessante considerare la possibilità che egli si riferisca piuttosto al Lbv. Tale possibilità è suggerita dal fatto che tra le questioni da affrontare nell'opera Aristotele annoveri la relazione tra le cause della longevità (o brevità) della vita e quelle della salute e della malattia (Lbv 1, 464 b 26-30).

20 Lbv 4, 466 a 1-16. Un punto di partenza ragionevole consiste invece nel registrare che i viventi più longevi sono tra le piante, e, tra gli animali, tra i grandi sanguigni terrestri.

21 In Lbv 3 (465 b 1-32), il filosofo aveva già stabilito che è impossibile evitare la corruzione di una sostanza corruttibile, anche nell'ipotesi di un *habitat* del tutto privo della potenza contraria. Il ragionamento fa leva sia sul fatto che una sostanza materiale è composta da due qualità interagenti che finiscono per produrre un residuo contrario alla sostanza stessa, sia sulla necessità che essa possieda potenzialmente una determinazione contraria secondo il luogo, la quantità o la qualità.

22 Ciò che distingue le attività «comuni al corpo e all'anima» non pare essere, verosimilmente, la semplice presenza di un'attività dell'anima oltre che del corpo. Anche alcune attività «fisiologiche» aristoteliche presentano infatti, come visto, peculiarità che suggeriscono l'intervento dell'anima a livello fisico: si pensi ad esempio al mantenimento della temperatura nel principio per mezzo della traduzione del riscaldamento in espansione e del raffreddamento in contrazione in Jsvm, osservabile nello «spiramento» connaturato interno all'organismo ma non in quello esterno e privo di anima. L'espressione «comune al corpo e all'anima» pare quindi alludere a qualcosa di differente ed ulteriore, ossia ad attività e affezioni che hanno nell'anima stessa il loro soggetto proprio (cfr. *De an.*, I 1, 403 a 4-5, a 16-27). Questa idea è suggerita da alcuni aspetti della teoria aristotelica della percezione, secondo cui è in senso primario l'anima stessa a ricevere le forme sensibili prive di materia quando si percepisce (*De an.*, II 12, cfr. III 8, 431 b 28 – 432 a 1), diventando identica agli oggetti di cui si è coscienti (*De an.*, III, 2, 425 b 26 – 426 a 26).

23 *Sens.*, 2, 437 a 18 – 438 a 5. La ragione addotta dai predecessori è un fenomeno di illusione percettiva che ha luogo quando, stropicciando l'occhio al buio e muovendolo rapidamente, pare di vedere scintillare un fuoco. Aristotele spiega che il fenomeno è dovuto al fatto che il nero dell'occhio, come altri corpi lisci, ha per natura la capacità di apparire scintillante al buio: muovendosi velocemente, l'occhio non vede altro che lo scintillio che esso stesso (o meglio, una sua parte) produce.

24 In *Sens.*, 2, 438 a 5-25, Aristotele riporta la teoria di Democrito secondo cui la vista è d'acqua, ma ne critica la tesi secondo cui la visione consiste in una riflessione, con la motivazione piuttosto ovvia che non tutti i corpi riflettenti possiedono la vista.

25 Il passo di *Sens.*, 2 che occupa le righe 438 a 25 – b 11, particolarmente oscuro e controverso, può infatti essere interpretato nel modo seguente. Aristotele ammette innanzitutto che la membrana dell'occhio è trasparente e funge da intermediario alla stregua dell'aria o della luce esterna. In aggiunta, egli ribadisce che l'interno dell'organo è composto d'acqua in quanto esso deve essere trasparente. Ciò non toglie che la funzione che la *luce* (trasparente e in atto) svolge nel processo visivo, tanto all'interno quanto all'esterno dell'organismo, è semplicemente quella di *trasmettere* l'impulso esterno (la membrana lascia infatti che lo stimolo raggiunga l'interno dell'occhio), mentre la parte sensibile, che si trova all'interno dell'organo, deve essere trasparente e *ricettiva della luce*.

26 Ribadito che la luce è l'atto del trasparente (o «diáfano») dovuto alla presenza di un corpo igneo, Aristotele specifica infatti (439 a 21-25) che il trasparente è una natura comune a tutti i corpi in diversi gradi, e non una caratteristica propria di alcuni soltanto (notabilmente aria e acqua). Tale natura o «potenza» possiede essa stessa un limite, interno al limite del corpo stesso. Il limite del trasparente (che non coincide con il limite del corpo, ma è interno a esso)

è il colore, e mentre i corpi dotati di un limite proprio possiedono un colore proprio, i corpi il cui limite è mutevole e determinato dai primi (si pensi ancora all'aria e all'acqua) possiedono un colore parimenti cangiante, all'altro ed estrinseco (439 a 27 – b 7).

27 I due colori primari aristotelici, bianco e nero, sono poi dovuti alla presenza e alla privazione di ciò che, nel trasparente dei corpi indeterminati, produce la luce e il buio (439 a 12-18), ossia il fuoco. I colori secondari possono essere prodotti, secondo proporzioni riducibili o meno a numeri interi (quest'ultimo è il caso dei colori gradevoli, analogamente a quanto accade per le armonie nei suoni), in tre differenti modi: attraverso trasparenze e «velature», per mezzo della giustapposizione di colori singolarmente impercettibili (nell'ipotesi che esista effettivamente una grandezza invisibile) o attraverso una mistione di corpi colorati (439 b 18 – 440 b 25).

28 Per quanto concerne la varietà dei sapori, il filosofo argomenta che quello propriamente nutriente è il dolce, ma affinché esso non risulti eccessivo e indigesto occorre la sua mescolanza con il salato e l'amaro. La successiva estrazione del dolce avviene nella digestione a opera del calore naturale di piante e animali (441 b 27 – 442 a 12). Salato e amaro sono dovuti alla privazione del dolce nell'umido nutritivo, e la varietà di colori è prodotta dalla mescolanza di questi sapori primari secondo proporzioni risultanti in numeri interi o meno, similmente a quanto accade per i colori (442 a 12-29).

29 Lo Stagirita offre a proposito degli odori un'interessante distinzione tra quelli gradevoli per accidente (ossia in virtù della corrispondenza che li lega ai sapori e al nutrimento) e quelli gradevoli per sé. Questi ultimi, prerogativa dell'essere umano, sono tali per via dell'azione benefica sul cervello. Giungendo fino a esso grazie alla loro sottigliezza e leggerezza, essi ne mitigano infatti la freddezza aiutando il mantenimento della sua corretta fluidità (443 b 17 – 444 a 19).

30 Suoni e odori sono percepiti in istanti diversi da un soggetto vicino e da uno distante, ed esistono nell'ambiente esterno a prescindere dall'essere percepiti. Questi sensibili possono inoltre subire affezioni da parte di altri oggetti della stessa specie con cui si trovino a coesistere nell'intermediario. A loro riguardo, occorrerà quindi specificare che l'oggetto percepito da diversi soggetti non è un corpo, ma un'affezione e un cambiamento realizzati in un corpo. L'oggetto in questione è quindi molteplice per numero in ragione dei diversi soggetti percipienti, ma unico per quanto concerne la specie sensibile e relativamente all'ente originale cui la proprietà percepita va attribuita (*Sens.*, 6, 446 b 13-26).

31 *Sens.*, 6, 446 b 29 – 447 a 11. Le traslazioni e le alterazioni si svolgono infatti progressivamente nell'intervallo di tempo, sebbene le seconde possano a rigore aver luogo nello stesso istante in tutto il corpo interessato, come nel caso del congelamento simultaneo di una massa d'acqua nella sua interezza.

32 *Sens.*, 7, 449 a 21-31. Poiché esiste una distanza dalla quale non si percepisce e una dalla quale si percepisce, esiste un limite tra queste due grandezze. Se ciò che è percepibile fosse, come questo limite, non una grandezza ma un indivisibile, sarebbe in linea di principio possibile collocare sul confine tra le due distanze un oggetto che sarebbe insieme percepibile e non percepibile dalla stessa distanza, il che è assurdo.

33 Aristotele elabora più avanti (*Mem.*, 2, 452 b 7 – 453 a 4) una teoria circa la misurazione del tempo basata sulla proporzione tra le impressioni collocate anteriormente e posteriormente in una serie temporale, in analogia a quanto accade tra triangoli simili che hanno un'origine comune.

34 Aristotele ribadisce qui la tesi del *De anima* (III 8, 432 a 4-14) secondo cui l'attività cognitiva intellettuale, pur vertendo su enti che non sono particolari né caratterizzati da quantità determinate e continue, non può aver luogo senza raffigurazioni siffatte (*Mem.*, 1, 450 a 1-9). Che la memoria abbia un importante aspetto somatico è chiaro dalla similitudine con un'impronta impressa da un sigillo sulla cera offerta di seguito dal filosofo. Essa offre infatti la base per una spiegazione fisiologica delle differenze di capacità mnemonica (in diversi soggetti o negli stessi soggetti in diverse fasi della vita) in virtù delle qualità materiali del sostrato preposto alla ricezione delle «impronte» (*Mem.*, 1, 450 a 27 – b 11).

35 *Mem.*, 1, 450 a 25 – 451 a 14. La dottrina aristotelica risolve così l'apparente difficoltà insita nella tesi secondo cui si ricorda ciò che è passato e assente, pur essendo il ricordo contemplazione di un'immagine che è presente al soggetto. Il filosofo può in aggiunta spiegare il determinarsi di false memorie come frutto di un'opinione che scambia un'affezione formatasi per cause fisiologiche per un ricordo di un'esperienza passata, quando in realtà questa non ha mai avuto luogo.

36 *Mem.*, 2, 451 a 18 – b 10. In generale, sottolinea Aristotele, l'oggetto (il referente) del

ricordo deve precedere tanto la formazione della  che lo riguarda quanto l'affezione stessa del ricordarlo che ha luogo nel presente. La descrizione del recupero mnemonico permette invece di comprendere che l'oggetto di cui «si va a caccia» è un contenuto cognitivo che può essere «atemporale», e che non è ancora presente nella mente del soggetto. Esso è pertanto conseguente (piuttosto che precedente) rispetto all'affezione psichica e all'innescarsi del processo di recupero mnemonico, che tuttavia fa sì che il soggetto non debba riapprendere del tutto il contenuto come se esso fosse conosciuto per la prima volta. A ulteriore distinzione del ricordo dal recupero mnemonico, Aristotele aggiunge che il ricordo può aver luogo anche a proposito di qualcosa che è presentemente oggetto di percezione, alludendo evidentemente al riconoscimento che «questo che percepisco ora è quello che percepì in passato».

37 Le sequenze percorse sono ordinate in ragione della natura intrinseca dei contenuti cognitivi (e in questi casi la connessione avviene necessariamente), o in ragione di una consuetudine instauratasi nel soggetto (nel qual caso la connessione è non necessaria ma «per lo più»).

38 Basandosi sull'osservazione che ogni soggetto è in grado di svolgere una funzione solo per un determinato tempo, Aristotele argomenta che non esiste alcun animale che sia sempre sveglio o sempre dormiente, e che il sonno è una certa interruzione o impossibilità della facoltà percettiva (454 a 19 – b 14). La tesi è confermata dall'osservazione di numerose specie animali, ed estesa ad alcune specie (gli ostracodermi) in cui non è possibile determinare empiricamente la presenza del sonno (454 b 9-24).

39 *Somn.*, 2, 455 b 13-28. Aristotele afferma quindi che il sonno è necessario ipoteticamente, ossia come funzione postulata dal raggiungimento di un fine.

40 Poiché il principio del movimento, della sensazione, dello spiramento  e del raffreddamento si trova negli animali nella parte mediana, e dal momento che al percepire corrisponde sempre un movimento nel sensorio primo, è chiaro che il sonno e la veglia, affezioni della capacità di percepire, sono localizzati in questa stessa regione del corpo (*Somn.*, 2, 455 b 28 – 456 a 29).

41 *Somn.*, 3, 456 a 30 – 458 a 10. Altre condizioni che favoriscono l'affezione sono pertanto le fatiche e alcune malattie (che producono l'addensamento dei fluidi), la costituzione macrocefala e la presenza di vene strette all'altezza del collo, che rallentano il riflusso.

42 *Insomn.*, 1, 458 a 33 – 459 a 8. Aristotele precisa altresì che il sogno è un'affezione di quest'ultima facoltà nonostante l'inganno o la consapevolezza dell'illusorietà dipendano invece dal giudizio che, sulla scorta di quest'affezione, è espresso dalla facoltà opinativa.

43 Segue una controversa digressione (*Insomn.*, 2, 457 b 23 – 460 a 26) circa la capacità degli occhi di alcune donne di imprimere, durante il periodo mestruale, una lieve macchia sugli specchi. Il fenomeno è trattato nel passo (che a causa della sua problematicità è stato spesso giudicato un'interpolazione) come una prova del fatto che i sensori reagiscono repentinamente alle affezioni subite, percependo differenze esigue. Dopo aver constatato l'assunzione degli odori da parte di oli e unguenti (*Insomn.*, 2, 460 a 26-32), che potrebbe costituire un plausibile argomento a proposito della persistenza delle affezioni sensibili, si apre nel testo una seconda digressione circa l'influenza delle passioni (come paura, innamoramento, ira) sul giudizio percettivo (*Insomn.*, 2, 460 b 3-27). Da essa Aristotele deduce che la parte dell'anima che ha titolo a esprimere il giudizio non coincide con quella in cui si formano le immagini, come provano esperienze in cui l'apparenza e l'opinione divergono (ad esempio nel giudicare la grandezza del sole a dispetto di quella attestata dalla sua apparenza sensibile).

44 In una prima fase, gli stimoli residui possono essere totalmente neutralizzati o trasfigurati dal movimento di riflusso che sconvolge i fluidi interni durante il sonno, alla stregua di ciò che accade ai riflessi sulla superficie dell'acqua a causa delle correnti e dei gorgi. Questa impostazione offre allo Stagirita la possibilità di spiegare in termini materiali perché l'ubriachezza e le febbri, aumentando l'intensità dei movimenti interni, favoriscano sogni instabili e allucinanti (*Insomn.*, 3, 461 a 8-25).

Al cessare della fase più turbolenta del sonno, le deboli affezioni sensibili che erano latenti e «bloccate» nei sensori periferici diventano libere di muoversi nel poco sangue rimasto in essi. In questa fase le affezioni residuali, pur essendo ancora suscettibili in misura minore di deformazioni (paragonate a quelle delle nuvole sospinte dal vento che assomigliano ora a un

uomo, ora a un centauro), producono quindi sogni più stabili e chiari (*Insomn.*, 3, 461 a 25 – b 21).

45 In virtù di questa teoria, Aristotele può distinguere i sogni da altre immagini che si presentano al soggetto a causa di luci e suoni effettivamente presenti all'esterno sia durante il sonno sia nella fase di risveglio (462 a 12-31). In aggiunta, risulta possibile spiegare la mancanza di sogni in alcuni soggetti o fasi dell'età per mezzo della particolare violenza con cui il sangue e i fluidi sono mossi a seguito della digestione (*Insomn.*, 3, 462 a 31 – b 11).

46 *Div.*, 1, 463 a 21-31. Sulla scorta di questa teoria, Aristotele può permettersi di spiegare il mancato avverarsi di un sogno senza dover negare che esso era effettivamente un segno o una causa rispetto a un evento che stava per avverarsi. L'effettivo verificarsi di un evento di cui ci siano segni attendibili, così come il compimento di azioni già deliberate, può infatti essere impedito dal successivo prevalere di altre cause (*Div.*, 2, 463 b 22-31).

47 Non stupisce quindi che Aristotele, negata l'origine divina dei sogni che si avverano, attribuisca ad essi un carattere naturale e tutt'al più «demonico» (**δαιμόνιος**), suggerendo che quanto maggiore è il numero dei sogni che si hanno per cause fisiologiche, tanto maggiore è la probabilità di averne qualcuno che si avvera. A riprova di questo, egli rileva che queste affezioni sono tipiche non degli uomini più intelligenti (come sarebbe da aspettarsi se esse fossero di origine divina), ma piuttosto degli uomini più semplici (*Div.*, 2, 463 b 11-22).

48 *Div.*, 2, 463 b 31 – 464 b 5. Il fatto che si sognino più facilmente persone e situazioni conosciute è ricondotto alla maggiore riconoscibilità degli stimoli provenienti dagli oggetti con cui si ha familiarità. Un altro fattore che agevola l'attività di ricostruzione e interpretazione di questi stimoli è poi la presenza di un'intensa e dinamica attività immaginativa, che è tipica degli individui melancolici.

Le scienze pratiche

1. L'oggetto

Le scienze pratiche sono scienze, ossia conoscenze rigorose – nelle modalità e secondo un grado di rigore che subito preciseremo – le

quali hanno per oggetto e per fine l'azione (*πρᾶξις*): per oggetto, in quanto sono saperi che indagano l'agire morale e le sue condizioni; per fine in quanto, come Aristotele dichiara, ciò che esse si propongono e per esse ha importanza è condurre ad agire. Così in *Eth. nic.*, X, 10 (1079 b 13) egli chiarisce che «il [loro] fine non è il contemplare e il conoscere ogni singola cosa, ma piuttosto il compierla» e che pertanto «neppure per quel che concerne la virtù è sufficiente il conoscere, ma bisogna cercare di possederla e di praticarla».

Il rapporto tra le due dimensioni, quella conoscitiva e quella pratica, vede perciò la prima in funzione strumentale, ossia di condizione, rispetto alla seconda, com'è detto in *Eth. nic.*, II, 2 (1103 b 26-30), dove il filosofo, asserito che lo studio non è finalizzato a una

conoscenza pura (*θεωρία*), precisa che la ricerca sulla virtù non va intrapresa per conoscerla, bensì «per diventare buoni, giacché altrimenti nulla sarebbe la sua utilità», e stabilisce che «è necessario esaminare ciò che concerne le azioni per sapere come bisogna compierle». Dunque, si conosce per agire, e il conoscere ha importanza in vista dell'agire. Le scienze in questione si caratterizzano allora come «pratiche» non soltanto e non principalmente perché studiano la prassi, ossia per l'oggetto, ma innanzitutto per il fatto di orientare a essa il sapere che pongono in campo.

Il quale, proprio in questo assume una curvatura epistemologica sua propria, pur entro il quadro complessivo delle prerogative che ne segnano la condizione di «sapere» e che perciò lo accomunano a ogni altra conoscenza scientificamente organizzata. A partire dalla ricerca della verità. Ché anche le scienze pratiche, in quanto «scienze», l'hanno di mira, ancorché essa e la relativa conoscenza non siano, come nel caso della filosofia prima, della fisica e della matematica, fine a se stesse, ma vengano perseguite in vista dell'agire o, più

precisamente dell'agir bene (*εὖ πράττειν*), nell'ambito in cui ciascuna scienza pratica è primariamente impegnata e che ne definisce l'oggetto peculiare.

Proprio la ricerca della verità e il suo finalizzarsi all'azione costituiscono le note essenziali con cui in *Metaph.*, II, 1 (993 b 19-23) Aristotele caratterizza le scienze pratiche, qui distinte per la prima volta da quelle teoretiche – segnando così un distacco dalla posizione

platonica, da lui seguita nel *Protreptico*, dove la *φρόνησις*, come abbiamo visto, abbraccia entrambe le dimensioni del sapere. Nel passo citato egli, a dimostrazione che è giusto chiamare la filosofia «scienza della verità», fa presente che questa costituisce il fine della filosofia teoretica e che nell'ambito della filosofia pratica, il cui fine è l'opera, si indaga *il modo in cui stanno le cose*, studiando però «la causa non di per se stessa, ma in relazione a qualcosa e ora». Ebbene, se lo studiare la causa denota, come già sappiamo, il carattere proprio della scienza (il che non solo comprova che quelle in oggetto sono scienze, ma ne specifica anche la ragione), l'«indagare come stanno le cose» indica esattamente e determinatamente la verità, che, dunque, viene essa pure perseguita da queste scienze, ancorché per uno scopo diverso da se stessa.

Questa medesima situazione è poi confermata in *Eth. nic.*, VI, 3 (1139 b 15-17). dove Aristotele, assieme all'arte (*τέχνη*), alla scienza (*ἐπιστήμη*), alla sapienza (*σοφία*) e all'intelletto (*νοῦς*), annovera anche la saggezza (*φρόνησις*) – ossia, come vedremo, la virtù della parte calcolativa dell'anima razionale, che fa come scattare il compiersi dell'azione perché pone la premessa che traduce l'indicazione del fine in una scelta dei mezzi atti a conseguirlo (*ἀληθεύει*), – tra gli abiti con i quali l'anima dice il vero affermando o negando.

Si tratta allora di vedere, in primo luogo, quali caratteri qualificano il sapere delle scienze pratiche come «scienza» e, per altro verso, quali lo connotano nella sua peculiarità epistemologica propria.

1.1 FILOSOFIA PRATICA E SAGGEZZA

Già dal passo di *Metaph.*, II, 1 è risultato che ciò che gli conferisce il carattere di «scienza» è la ricerca e l'indicazione delle cause, che abbiamo visto essere la caratteristica costitutiva del sapere scientifico in quanto tale. Ma le cause sono principi, e nella ricerca dei principi risiede, come s'è illustrato, l'impegno primario della scienza, giacché essi fungono da premesse nel relativo procedimento argomentativo (da premessa maggiore quelli comuni e da premessa minore quelli propri), e quindi da essi derivano in modo necessario, in quanto

conclusioni sillogistiche, quelle verità che costituiscono il patrimonio conoscitivo delle singole scienze. Ora, anche le scienze pratiche sono conoscenze causali, vanno cioè alla ricerca di enunciati che, in una forma d'argomentazione chiamata «sillogismo pratico», fungono da premesse dalle quali a titolo di conclusione discende la scelta dell'azione nella sua concreta individualità, una volta effettuata, come sarà chiaro, la scelta dei mezzi necessari per realizzarla.¹ E, al pari di quelle teoretiche, le quali, già sappiamo, giustificano dialetticamente i loro principi, anche queste si servono dei procedimenti della dialettica, e innanzitutto della confutazione, per stabilire i propri. Si tratta di asserti sul bene, sia nella sua generalità che nella specificità delle singole virtù in cui si realizza, nonché sulle condizioni che lo favoriscono o l'ostacolano, come la continenza e l'incontinenza, la moderazione e l'intemperanza; asserti che debbono in ultima analisi servire, atteso il finalizzarsi del conoscere delle scienze pratiche all'azione, al compimento di questa. Tali asserti indicano i fini, ed è compito primario delle scienze in oggetto, in quanto tali, l'enunciarli, ossia il farli conoscere, in maniera stabile e sicura – conformemente al grado di certezza che è loro proprio –, vale a dire provandoli e giustificandoli.

Essi, in quanto enunciazioni generali, fungono da premessa maggiore nel procedimento argomentativo che porta all'azione. Questa, poiché rappresenta il fine delle scienze pratiche, e dunque è

l'esito cui mira un' **ἐπιστήμη**, che è discorso dimostrativo, non può che raggiungersi essa stessa per una via che a suo modo è dimostrativa: come conclusione, cioè, di una sorta di sillogismo. Ma poiché l'azione, che è sempre singolare, in quanto sono singolari le circostanze in cui s'individua, si compie quando l'indicazione – generale – del fine si traduce nella conoscenza di volta in volta singolare, conformemente ai singoli casi, dei mezzi necessari a realizzarla, il relativo ragionamento abbisogna di una seconda premessa indicante tali mezzi.

Essa non può essere formulata dalla «scienza» pratica, giacché questa, in quanto scienza, ha per oggetto l'universale o comunque il «per lo più», non l'individuale, che, già sappiamo, non è indagato da nessuna scienza; ma è fornita da un'altra forma di razionalità anch'essa pratica, la quale, non potendo costitutivamente essere «scientifica», per il motivo testé detto, interviene però altrettanto costitutivamente nella scienza dell'agire in quanto rappresenta il momento in cui la relativa conoscenza diviene, per l'appunto, «pratica». Essa fa, cioè, scaturire l'azione, realizzando così il proprio essere un sapere in vista della prassi. Tale è esattamente la saggezza (**φρόνησις**), virtù o stato d'eccellenza di quella parte dell'anima

razionale che ha come compito suo proprio il deliberare (*βουλευέιν*), ossia il calcolare; e precisamente in un calcolo consiste la scelta dei mezzi.

1.2 IL METODO E LO STATUTO EPISTEMOLOGICO DELLA SCIENZA PRATICA

Ebbene, entro questo quadro complessivo, la giustificazione dei principi generali, che fungono da assiomi comuni nel sillogismo pratico e ne esprimono la premessa maggiore, è compiuta dalle scienze pratiche per via dialettica. Anzi, proprio l'impiego in esse del procedimento dialettico al fine di stabilire gli asserti fondamentali o principi pratici, dà visibile attuazione di quell'uso della dialettica che nei *Topici* veniva indicato come «relativo alle scienze filosofiche». In un rilievo di carattere metodologico di *Eth. nic.*, VII, 1 (1145 b 2 ss.) lo Stagiritica afferma infatti che, come nel caso delle altre argomentazioni, si sarà raggiunta una sufficiente dimostrazione

(*δεδειγμένον ἂν εἴη*) se, dopo aver esposto i *φαινόμενα*, ossia i punti di vista, si sviluppano i problemi, ossia si esaminano diaporeticamente gli argomenti pro e contro

(*διαπορῆσαι*) e, rifiutando gli aspetti insostenibili, si mostra la verità di tutte le opinioni notevoli (*ἐνδοξα*) espresse in merito

(*δεικνύναι πάντα τὰ ἐνδοξα περὶ ταῦτα τὰ πάθη*), e se non proprio di tutte, della maggior parte e delle più importanti. Come chiaramente si può dunque osservare, non si tratta di null'altro se non della seconda possibilità dell'uso scientifico o filosofico della dialettica. Uso che, essendo atto a fornire una «sufficiente dimostrazione», si conferma provvisto di capacità *anche* conoscitiva, in quella che è la sua stessa attitudine «peirastica» o saggiativa, e manifesta di essere il metodo proprio *anche* delle scienze pratiche.

Ma per altro verso già il genere di realtà che queste scienze indagano le differenzia da quelle teoretiche – e con ciò le definisce nella loro specificità propria – anche sul piano epistemologico. Tale caratterizzazione si esprime innanzitutto in rapporto al tipo di rigore che esse praticano. Il rigore, infatti, essendo una prerogativa peculiare della scienza in quanto tale, dev'essere richiesto anche alle argomentazioni di queste scienze, ma nella misura e in relazione cioè alla materia che indagano. Questa è costituita dalle «cose che possono essere diversamente da come sono»

(*τὰ ἐνδεχόμενα ἄλλως εἶναι*), le quali specificano l'ambito sia dell'azione (*πραξις*) che della produzione (*ποίησις*). Qui, ovviamente, interessa l'azione, la quale, in quanto tale, è ineludibilmente singolare e mutevole, perché ineludibilmente singolari e mutevoli sono le circostanze in cui si concreta

(τὰ καθ' ἑκάστα). Esse, infatti, assai raramente si ripetono. Di conseguenza, la «scienza» che studia l'azione, ossia la filosofia pratica, nelle conoscenze che in proposito elabora non può che mantenersi su di un livello di schemi generali, senza determinare l'azione stessa nei dettagli né, di conseguenza, raggiungere un grado di precisione assoluta rispetto alla variabilità del suo oggetto. Al contrario, deve arrestarsi alla delineazione di «tipi» o, come dice lo Stagirita, procedere sommariamente e per linee fondamentali (*Eth. nic.*, II, 2, 1104 a 34 ss.; I, 1, 1094 b 17 ss.).

Ma oltre che all'oggetto, questo carattere «tipologico» della scienza pratica si connette al fatto che essa, avendo per fine l'agire, non può, per così dire, limitarsi a enunciare e a comprovare dialetticamente i principi, ma deve tener conto anche della scelta dei mezzi, pur non rientrando questa seconda, in senso proprio, nella sfera della sua attività, ma essendo l'oggetto di quella saggezza che costituisce un momento della razionalità pratica distinto da quello della scienza pratica, nei termini che si sono detti. Sennonché, ferma restando questa differenza, è impensabile che l'individuazione dei principi dell'agire non tenga conto già in se stessa del momento della scelta dei mezzi, giacché tali principi, nel concreto della prassi cui sono finalizzati, non hanno altra estrinsecazione se non nel poter essere realizzati mercé mezzi idonei, né avrebbero alcuna utilità se non fossero di natura tale da escludere ogni mezzo atto a realizzarli. A ben vedere, è questo ciò che risuona al fondo della critica mossa da Aristotele alla platonica Idea del Bene, la quale, non essendo, nella sua trascendenza, oggetto d'azione, manca, in ultima istanza, della possibilità di trovare mezzi tali da darle concreta attuazione pratica. Insomma, la stessa indicazione dei principi e, di conseguenza, la loro stessa proposizione, mercé l'impegno dialettico inteso a giustificarne la bontà etica, al fine dell'agire non avrebbero senso senza che essi non potessero trovare alcun mezzo adatto a realizzarli, di modo che anche la scelta dei mezzi, pur definendo un momento della razionalità pratica distinto da quello della filosofia o scienza pratica, interviene tuttavia nella definizione di quei principi stessi. Ciò che di essi propriamente non rimane toccato è la relativa giustificazione, e sotto questo profilo è a questo livello che si esprime e si esplica propriamente la funzione della filosofia pratica. L'individuazione dei principi, invece, per la ragione anzidetta è, in un certo modo, condizionata dalla scelta dei mezzi. Ora, tale scelta non è rappresentabile in universale, ma si definisce caso per caso, giacché soltanto così può essere adeguata all'azione e dare concreta attuazione ai principi generali che la filosofia pratica enuncia.

Si osservi che il carattere «tipologico» della scienza pratica è una prerogativa che non ne costituisce minimamente un difetto, ma, al

contrario, ne denota il pregio, perché dà compiuta realizzazione al grado di rigore e d'esattezza richiesti dalla materia che essa studia, adeguandola in tal modo al suo oggetto. Infatti, precisa il filosofo, l'esattezza non può cercarsi nella stessa misura in tutte le conoscenze e in tutti i discorsi, ma è proprio delle persone istruite richiedere tanta precisione quanta l'oggetto comporta. Non è, per esempio, identico il grado di precisione con cui il geometra e il costruttore di case ricercano l'angolo retto, e sarebbe assurdo pretendere che il discorso di un retore sia dimostrativo e quello di un matematico sia persuasivo. Ora, prosegue Aristotele, le «azioni belle e giuste», di cui si occupa la filosofia pratica, presentano molte differenze, al punto da far credere che siano tali per legge e non per natura; e anche i beni ammettono un notevole grado di variazione, dal momento che da alcuni di essi, come per esempio dalla ricchezza e dal coraggio, possono persino derivare dei mali. Perciò, di fronte a una materia così instabile e differenziata, la relativa scienza deve procedere per linee complessive, e in questo risiede il suo rigore.

Ma, oltre che per l'oggetto e per il tipo di sapere, Aristotele caratterizza le scienze pratiche anche sotto il profilo soggettivo. Indica cioè le qualità che deve possedere chi si accinge a studiarle. Innanzitutto egli deve avere esperienza dei fatti della vita, per cui la filosofia pratica mal s'addice al giovane (*Eth. nic.*, I, 1, 1095 a 3-4). Inoltre, è necessario che chi la studia abbia acquisito un modo di vita virtuoso e sia di buoni costumi, giacché soltanto così sarà in grado di ascoltare con profitto i discorsi sul bene e sulla virtù (*Eth. nic.*, I, 1, 1095 a 5). Da qui una terza condizione, strettamente connessa a questa seconda: l'importanza d'avere ricevuto una buona educazione, essenziale presupposto per acquisire costumi virtuosi (*Eth. nic.*, I, 1, 1094 b 4 ss.).

2. L'etica, la politica e la politica architettonica

Tra le scienze pratiche si annoverano l'etica, la politica e l'economica, a ciascuna delle quali Aristotele dedica apposite trattazioni, contenute rispettivamente nell'*Etica Nicomachea*, in dieci libri e nell'*Etica Eudemia*, in otto libri, tre dei quali, ed esattamente il quarto, il quinto e il sesto coincidono con il quinto, il sesto e il settimo del precedente scritto (sono i cosiddetti «libri comuni», che la maggior parte dei moderni interpreti attribuisce alla *Nicomachea*), la *Politica*, in otto libri e l'*Economikon*. Un terzo trattato di morale, i *Magna Moralia*, in due libri, è di dubbia paternità aristotelica, quantunque proponga il pensiero dello Stagirita.

Ma oltre a distinguere le tre scienze pratiche suddette,

trattandone separatamente, Aristotele stabilisce anche dei precisi rapporti tra esse. In questo momento interessa esaminare quello tra l'etica e la politica. Per un verso la prima sembra subordinata alla seconda, ma per un altro la politica sembra costituire l'ambito della piena realizzazione del bene morale definito dall'etica, che in tal senso deterrebbe una sorta di primato e di centralità. Illustriamo dettagliatamente i due aspetti.

In *Eth. nic.*, I, 1 (1094 a 27 ss.) il filosofo, dopo aver identificato il sommo bene pratico con il fine ultimo, quel fine cioè che non si desidera più in vista di altro, ma per se stesso e che dunque, una volta raggiunto, rende pienamente appagati, dichiara che il relativo studio compete alla scienza più «direttiva e architettonica», e questa è la politica. A essa sono infatti finalizzate come al loro scopo ultimo tutte le attività, pratiche e poietiche, che interessano l'uomo, come l'arte di costruire le briglie lo è a quella militare e questa, per l'appunto, alla politica. Afferma a rincalzo che tale scienza è legislatrice di ciò che bisogna fare e di ciò da cui ci si deve astenere, inglobando così in essa anche l'etica, in un rapporto di parte a tutto, e riportandola alla politica secondo una relazione di mezzo a fine.

In linea con queste considerazioni in *Eth. nic.*, VII, 2 (1152 b 2-3) lo Stagirita dichiara che trattare del piacere e del dolore, i quali hanno un'importanza relevantissima per l'acquisizione di abiti virtuosi o viziosi, compete a chi studia filosoficamente la politica, giacché questi, essendo «architetto del fine», è competente di ciò in rapporto a cui ogni cosa è un bene o un male in senso assoluto.

Infine in *Eth. nic.*, I, 1 (1094 b 7 ss.) Aristotele fa presente che il bene, che coincide sempre col fine in vista del quale compiamo qualcosa, è

amabile anche nella dimensione dell'individuo singolo, ma è più bello e più divino quando concerne un popolo e delle città.

Per altro verso, però, quell'etica che è parte della politica, è quella parte di essa che ne costituisce il «principio», com'è testualmente detto in *Magna Moralia*, I, 1 (1181 b 3), dove compare l'espressione «parte e principio della politica» (μέρος καὶ ἀρχὴ τῆς πολιτικῆς). Si che il predetto rapporto di subordinazione cessa di sussistere e se ne profila invece uno diametralmente rovesciato, nella misura in cui al principio si subordina il resto.

Ora, da tutti questi passi si delinea una situazione nella quale la politica «architettonica», quella politica cioè che ha carattere filosofico ed è scienza del fine ultimo, ossia del sommo bene pratico, in rapporto al quale si determina ciò che è bene e ciò che è male, va distinta dalla politica come scienza che studia i modi di vita associata e, primariamente, la *polis*. Essa, si diceva, ha per oggetto il sommo bene.

Inoltre ha funzione «legislatrice», cioè prescrittiva, perché in relazione a quel bene, che è fine ultimo, dispone gli altri beni, ossia gli altri fini, e perché il bene e il fine predetti sono un «dover essere», recano perciò intrinseco in sé il comando d'essere realizzati. La disposizione che questa scienza esercita nei confronti delle altre scienze dell'uomo, pratiche e poietiche, non è, a ben vedere, che il comando dato loro di finalizzare i propri esiti all'attuazione del bene supremo. In questo senso le subordina a sé. Sotto questo profilo la politica architettonica si coestende con la scienza (o filosofia) pratica, giacché le singole discipline in cui quest'ultima si divide operano nel contesto complessivo del fine che essa indica e prescrive.

Ma in un altro senso, proprio perché l'oggetto della politica architettonica è il bene supremo, non la sua attuazione sul piano dell'individuo singolarmente preso, dell'amministrazione della casa e della vita sociale, la politica architettonica costituisce una parte soltanto della filosofia o scienza pratica, ancorché si tratti della parte

«principale» (ἀρχή). Come per altro verso, pur essendo distinta, nell'ambito della filosofia pratica, dall'etica, dall'economica e dalla politica propriamente intesa, ne è però, sotto questo stesso profilo, anche una parte, ed esattamente la parte principale: giacché per l'appunto, indicando il bene che ciascuna di esse deve realizzare nel suo ambito proprio, ne costituisce il principio, e il principio è «parte» di ciò di cui è tale. Esattamente com'è detto nei *Magna Moralia* in rapporto alla politica *stricto sensu*. Ché alla politica architettonica si riferisce l'asserzione di questo trattato anzi riferita. E non deve trarre in inganno né costituire una difficoltà il fatto che la politica architettonica qui sia chiamata «etica», dal momento che, in quanto studio del sommo bene, essa riveste una dimensione anche ed essenzialmente etica. Oggetto dell'etica, infatti, è il sommo bene nella dimensione dell'individuo singolo, mentre il suo attuarsi nell'economia domestica è l'oggetto dell'omonima scienza; l'attuazione di esso, poi, nelle forme di vita associata, costituisce l'oggetto proprio della politica in senso stretto.

3. La politica architettonica

Oggetto della politica architettonica, come si diceva, è il bene supremo, indagato sia nella sua essenza che nelle condizioni che lo favoriscono o lo ostacolano. E con ciò essa pone anche il principio della teoria generale della moralità, dell'economia e della politica, in una parola: della scienza pratica.

Ora, poiché lo scopo di questa scienza non è la sola conoscenza, ma la conoscenza che conduce a ben agire, il sommo bene indagato

dalla politica architettonica dev'essere «pratico», tale cioè da acquisirsi e realizzarsi nell'ordine dell'azione ed essere così all'effettiva portata dell'uomo. Tanto che Aristotele lo qualifica come il massimo «bene

umano» (*τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθόν*, *Eth. nic.*, I, 1, 1094 b 7). E del resto la stessa scienza o filosofia pratica è «filosofia delle cose umane» (*περὶ τὸ ἀνθρώπινα φιλοσοφία*, *Eth. nic.*, X, 10, 1181 b 15). Ciò comporta che un bene che non abbia la suddetta caratteristica, anche se esistesse, non interesserebbe la filosofia pratica.

3.1 LA CRITICA DELLE TEORIE PITAGORICA E PLATONICA DEL BENE

Da qui la critica dello Stagirita a quelle concezioni che lo configurano in fattezze tali da non poter affatto essere oggetto d'azione e sfuggire perciò alle possibilità dell'uomo. Innanzitutto quella pitagorica, per la quale esso si annovera tra i principi cosmici ed è di natura matematica (cfr. *Metaph.*, I, 5, 986 b 26).² Un bene siffatto è principio di tutte le cose, e perciò oltrepassa l'ordine della prassi, al quale invece quello che si ricerca deve appartenere.

Ma ancor più determinatamente la critica del filosofo si rivolge contro la concezione platonica del Bene-in-sè. Questo – è noto – nella *Repubblica* veniva posto come principio che sta «al di là dell'essere»

(*ὑπέκεινα τῆς οὐσίας*), ossia al di là delle Idee e che per un verso è causa del loro essere, per un altro è ragione sia della loro intelligibilità che dell'intelligenza dell'intelletto – al modo in cui il sole, del quale è l'analogo sul piano dell'intelligibile, dà vita alle cose sensibili e rende, da un lato, visibili queste cose stesse, dall'altro veggente l'occhio (cfr. *Resp.*, V, 580 a ss.). È ovvio che un bene di tal

genere non sia *πρακτόν* e per questo va respinto.

Ma Aristotele non si limita a negarne la rilevanza sul piano etico, ma con una serie di argomenti s'impegna a mostrarne anche l'assurdità e la non-esistenza. In *Eth. nic.*, I, 4 innanzitutto rileva che per i sostenitori delle Idee non possono esserci Idee di quelle realtà che ammettono un anteriore e un posteriore, giacché l'Idea, come ciò che è comune a tutti i termini della serie, sarebbe loro anteriore: dunque sarebbe anteriore a ciò che è primo. Ma il bene si predica sia nell'essenza e nella sostanza, sia nella qualità, sia nella relazione; e tra queste categorie vige un ordine di anteriorità, giacché la sostanza è logicamente e ontologicamente anteriore alle altre. Di conseguenza, il bene non può essere un'Idea, altrimenti sarebbe anteriore alla stessa sostanza, che invece è prima.

Inoltre Aristotele fa presente che il bene, predicandosi al pari dell'essere in tutte le categorie, non è un genere, ossia non ha un'unica determinatezza, come invece dovrebbe avere se fosse un'Idea.

In terzo luogo osserva che, se fosse un'Idea, dovrebbe essere studiato da un'unica scienza, mentre è oggetto di scienze molteplici.

Infine oppone che il bene ideale, anche se esistesse, per il fatto d'essere eterno non sarebbe maggiormente bene di un bene empirico, diveniente e temporalmente finito, come il bianco eterno non è maggiormente bianco di quello che dura un solo giorno. Anzi, a questo riguardo rileva come abbiano detto meglio i Pitagorici e Speusippo, distinguendo il bene dall'Uno.

L'intento però di queste obiezioni non si specifica tanto, in questa sede, sul piano ontologico, quanto su quello etico. Ché, il bene in sé, se esistesse, limiterebbe di molto l'importanza del sommo bene umano e anche la sua ricerca ne risulterebbe sminuita.

3.2 LA FELICITÀ

Aristotele identifica questo sommo bene con il fine ultimo e lo fa coincidere con la felicità.

Entrambi gli esiti sono raggiunti con un'argomentazione di ordine dialettico. Quanto al primo, gli studiosi hanno mostrato che il relativo ragionamento è *ad hominem* nei confronti di Platone, fautore nel *Politico* di una classificazione delle arti.³ In esse, come in ogni ambito dell'attività umana, il bene è il fine a cui questa tende. Ma come nelle arti vige un ordine gerarchico tra i fini e alcuni sono voluti in vista di altri, ai quali sono dunque subordinati come mezzi per raggiungerli; e come, inoltre, questi secondi, là dove si verifica tale situazione, sono migliori dei primi e quelli delle arti «architettoniche» sono preferibili a quelli delle arti subordinate, così è anche per ciò che riguarda l'azione. Ne consegue che quel fine che si voglia per se stesso e non in vista di altro sarà il bene supremo. Che esso s'identifichi con la

felicità, corrisponde poi a un *ἔνδοξον*, essendo da tutti ammesso che questa è il bene supremo, sia dalle persone raffinate che dal volgo, quantunque poi non sia identico ciò in cui ritengono che essa consista.

L'esame delle opinioni intorno alla felicità, che Aristotele intraprende, secondo un metodo chiaramente dialettico, al fine di determinare in che cosa essa consiste, riporta sostanzialmente a quelli che la tradizione greca, risalente con ogni probabilità a Pitagora,⁴ presentava come i tre generi di vita: quella dedicata al piacere, quella attiva e quella contemplativa. Ora, la felicità non può consistere nel godimento, giacché esso è comune anche agli animali e a coloro che, distaccandosi dal livello umano, con i loro modi da schiavi conducono un'esistenza prossima a quella animalesca, mentre la felicità è il sommo bene «dell'uomo». Parimenti essa non può neppure consistere nella ricchezza, connessa alla vita dedicata al piacere come sua indispensabile condizione, giacché la ricchezza è soltanto «qualcosa di utile e un mezzo in vista di altro», laddove la felicità è fine, anzi fine

ultimo. E neppure può consistere nell'onore, aspirazione di coloro che amano la vita attiva e pubblica. Esso, infatti, è qualcosa di molto più superficiale del bene che si va cercando e, soprattutto, non è un fine, giacché lo si desidera per aver conferma d'essere persone dabbene, né dipende da chi lo riceve, ma da chi lo conferisce, contrariamente alla caratteristica della felicità di essere «qualcosa di personale e di difficilmente perdibile». Ma essa non risiede nemmeno nel semplice possesso della virtù, poiché potrebbe possederla anche chi è inattivo, vivendo come in uno stato di perenne sonno, o chi è vessato da mali e sciagure, e nessuno chiamerebbe felici uomini siffatti.

Dall'esame di queste opinioni e dai motivi per cui la felicità non può trovarsi in nessuna delle cose indicate, emergono alcune sue caratteristiche essenziali, che avviano la ricerca verso la positiva determinazione del suo essere. Innanzitutto è chiaro che non basta a definirla il fatto d'essere *per se stessa* un bene, giacché anche l'onore, il piacere e l'intelligenza e ciascuna virtù, che pur si desiderano per essere felici, sono per se stessi degni di scelta; ma è bene *in senso assoluto*, vale a dire come termine *ultimo* di ogni riferimento. A questa prerogativa si connette quella d'essere «il bene perfetto», ossia compiuto in se stesso. Il che le conferisce una terza prerogativa: l'autosufficienza, propria di ciò che, «pur essendo solo, rende la vita scegliibile e non bisognosa di nulla»; ora, una cosa di questo genere è per l'appunto la felicità.

In quanto è il bene propriamente umano e comporta perfezione, essa chiama in causa il raggiungimento da parte dell'uomo della pienezza della sua natura e del suo fine, ossia il compimento della sua opera propria. Questa non è né il semplice vivere, comune anche alle piante e agli animali, né la vita sensitiva, comune anche agli animali, bensì la ragione. E poiché l'eccellenza di una cosa è espressa dalla sua virtù, la felicità deve consistere in «un'attività dell'anima razionale secondo virtù e, se le virtù sono molteplici, secondo la più eccellente e la più perfetta» (*Eth. nic.*, I, 6, 1098 a 16-17).

A questo punto l'indagine procede ad accertare quale sia l'attività dell'anima, o meglio quali siano le sue attività, giacché ve n'è più d'una, corrispondentemente alle sue parti o funzioni e, di conseguenza, quali i rispettivi stati d'eccellenza o virtù. Ma con ciò la trattazione abbandona il terreno della politica architettonica e si sposta su quello proprio della psicologia e dell'etica, delle cui analisi la prima si vale soltanto – oltre a orientare finalisticamente, a sua volta e per converso, mercé la determinazione del sommo bene, quelle stesse dell'etica. Di per sé, infatti, il chiarimento intorno alle parti dell'anima e alla virtù è altra cosa dalla definizione del bene supremo, e quindi anche le scienze che indagano questi oggetti sono necessariamente diverse. In sede logica ed epistemologica si deve,

infatti, rilevare che «attività dell'anima» e «secondo virtù» rappresentano rispettivamente il genere e la differenza nella definizione di «felicità»; ma la scienza del genere e della differenza non sono necessariamente le stesse di quella della cosa da definire – al modo in cui l'«animale» e il «bipede», o il «razionale», non sono indagati dalla stessa scienza che studia l'«uomo».

Oltre all'attività virtuosa, che ne costituisce l'essenza e la definizione, la felicità abbisogna anche di ulteriori condizioni, la cui individuazione permette altresì allo Stagirita di verificare l'accordo

della nozione data con gli **ἐνδοξα** espressi a riguardo.

Distinti i beni in esteriori, del corpo e dell'anima, detta definizione è in accordo con l'opinione di coloro che fanno risiedere la felicità in questi ultimi, e in particolare con quella di chi la ritiene espressa dalla virtù, che è bene dell'anima. Rispetto a essa, tuttavia, la sopraddeffta definizione ha il merito di precisare che non è sufficiente il solo possesso della virtù, ma la felicità ne richiede l'uso; ossia, essa non consiste in una «disposizione», ma in un'attività: quella, per l'appunto, dell'anima secondo virtù. Non soltanto, ma occorre in più precisare «lungo una vita completa», giacché «un solo giorno né poco tempo non rendono l'uomo neppure beato e felice» (*Eth. nic.*, I, 6, 1098 a 18).

Inoltre essa esige anche certi beni del corpo: la buona salute e un bell'aspetto, verificando così l'accordo con l'opinione che la vuole espressa da questi, ma con la precisazione che essi non ne specificano l'essenza, bensì rivestono funzione di complemento. E parimenti la felicità abbisogna del piacere, accertandosi anche in questo caso

l'accordo con il relativo **ἐνδοξον**. Il piacere, anzi, in un certo qual senso le è intrinseco, dal momento che essa è attività secondo virtù e la virtù è di per se stessa piacevole per il virtuoso, che la ama e la predilige, se per ciascuno è piacevole l'oggetto del suo amore: i cavalli per chi ama i cavalli, gli spettacoli teatrali per chi ama gli spettacoli teatrali (*Eth. nic.*, I, 8, 1099 a 8 ss.).

Si ha infine accordo con l'opinione che fa consistere la felicità nei beni esteriori, giacché anche questi sono necessari per una vita felice, quantunque, al pari dei beni del corpo, non in senso essenziale, ma come strumenti e coadiuvanti, essendo «impossibile e difficile compiere opere belle quando si è sprovvisti di mezzi». E tra i beni esteriori lo Stagirita menziona un'agiata condizione economica e la ricchezza, buoni amici, una nobile nascita, una buona figliolanza, l'assenza di disgrazie.

Quanto a queste, merita poi d'essere sottolineato il rilievo che il loro accadere non distoglie l'uomo felice dalla sua condizione, che è solida e duratura, a meno che non siano grandi e numerose. Nel qual caso, prima che egli possa tornare a essere di nuovo felice dovrà

trascorrere molto tempo, giacché la felicità è una condizione stabile, e come non si perde per alcune contrarietà, così non la si riacquista facilmente (*Eth. nic.*, I, 9, 1099 b 1 ss.).

Queste osservazioni concorrono in tutta evidenza a ribadire l'idea che la felicità quale è concepita da Aristotele realizza il sommo bene *umano*, e al tempo stesso le assegnano uno spessore, per così dire, tutto terreno, collocandola ben lungi sia dalle vette di una trascendenza inaudita e di una teleologicità metafisica, sia da una visione ascetica dell'esistenza. Bene «dell'uomo» significa anche il consapevole abbandono di queste dimensioni.

3.3 LE CONDIZIONI CONCOMITANTI DELLA FELICITÀ: L'AMICIZIA E IL PIACERE

Tra le condizioni che concorrono a realizzare la felicità si è richiamato il piacere e si è detto che in un certo qual senso è intrinseco alla virtù e quindi alla felicità stessa, a differenza di altre condizioni che hanno invece valore strumentale rispetto a essa.

Nella medesima dimensione del piacere Aristotele pone, rispetto alla felicità, anche l'amicizia, al cui studio dedica ben due libri dell'*Etica Nicomachea* (VIII e IX). L'uno e l'altra, infatti, senza entrare nella definizione della felicità, ne costituiscono però due determinazioni concomitanti «intrinseche» – differendo in questo sia dai beni del corpo che da quelli esteriori – in quanto vi si connettono secondo un legame strettissimo, inerente alla natura stessa dell'uomo quale soggetto della felicità. In effetti, sono dimensioni costitutivamente radicate nel suo essere: l'amicizia perché egli, a mezzo com'è tra Dio e il bruto, né partecipa della chiusura di questo secondo a ogni comunanza spirituale, né dell'assoluta autosufficienza del primo, ma è per natura un animale socievole; il piacere in quanto, conformemente all'espressione aristotelica, «tutti ritengono che è quanto mai proprio al genere umano» (*Eth. nic.*, X, 1, 1172 b 19).

Pertanto l'analisi di quello che è il supremo bene «dell'uomo» non può prescindere dall'esame di queste condizioni propriamente umane, e sotto tale riguardo esse sono condizioni concomitanti della felicità, in senso ben più stretto e più marcato dei beni del corpo e di quelli esteriori, attesa la loro costitutiva inerenza alla natura umana.

3.3.1 L'amicizia

Una tale inerenza, nel caso dell'amicizia, è asserita a chiare lettere dal filosofo in rapporto alla sua utilità, sia alla sua convenienza morale, sicché – precisa Aristotele – «l'amicizia non è una cosa soltanto necessaria, ma anche bella» (*Eth. nic.*, VIII, 1, 1155 a 28). È necessaria e utile perché nei momenti di bisogno ci si rivolge agli amici per avere soccorso, ed è moralmente bella perché tale è il voler bene agli amici. Si tratta di un'istanza che pervade interamente il senso della classicità e che Aristotele riprende e avvalora nei termini più marcati.

Egli assume l'amicizia nell'accezione più vasta, comprendente sia l'affetto vero e proprio degli amici che ogni altra forma di bene che gli uomini possono provare per i loro simili: il bene coniugale, quello del padre verso i figli e viceversa, quelli dei fratelli, quello che intercorre tra i cittadini di una medesima *polis*.

La trattazione ruota fundamentalmente intorno a due istanze: l'individuazione delle specie di amicizia e la determinazione delle condizioni in cui essa si realizza: se abbia luogo tra i simili, come ha sostenuto Empedocle, o tra gli opposti, secondo alcune massime di Euripide e di Eraclito.

Per la soluzione del primo problema Aristotele prende le mosse dall'analisi di che cosa sia amabile. Tali si rivelano essere il bene, il piacere e l'utile, ancorché quest'ultimo, probabilmente, sia soltanto un mezzo in vista degli altri due (*Eth. nic.*, VIII, 2, 1155 b 19-21). Ma queste determinazioni dell'amabile non danno luogo ad amicizia quando l'oggetto d'amore sia una cosa inanimata, o non sussista contraccambio d'affetto. Caso, questo, in cui si dovrebbe più propriamente parlare di benevolenza (*Ivi*, 1155 b 27 ss.). Ma quando vi sia contraccambio, allora, in relazione alle tre anzidette determinazioni dell'amabile si specificano anche tre forme d'amicizia.

Una, fondata sul bene e sulla virtù, è propria di coloro che si vogliono bene in ragione della loro bontà. È l'amicizia migliore e più duratura in quanto gli amici si amano per se stessi: giacché per chi è buono il bene non cessa mai di essere amabile e di fatto viene sempre amato, e gli amici di questa specie sono di per se stessi buoni. Di conseguenza, a meno che non venga a mancare la bontà, non può venire a mancare neppure l'affetto reciproco.

Ma la durezza di questa forma d'amicizia si giustifica anche per il fatto che, amando l'amico, si ama in un certo modo se stessi, giacché l'amico è una sorta di *alter ego* ed è un bene per chi lo ama. E dal momento che ognuno ama quello che per lui è bene, e soltanto nell'amore che i buoni hanno per ciò che è autenticamente e in se stesso buono risiedono vera parità e contraccambio, soltanto nell'amicizia di costoro si verifica la condizione di durezza.

Inoltre, a una tale amicizia competono anche utilità e piacevolezza, in quanto il bene è utile sia per chi lo compie che per gli altri, e d'altro canto chi ama la virtù prova piacere delle azioni virtuose che compie come di quelle che compiono gli altri.

Si danno allora, in questo strutturale implicarsi, nell'amicizia tra i buoni, di tutte le determinazioni dell'amabile, tutte le condizioni di un'amicizia sicura. Certo, avverte lo Stagirita, queste relazioni ottimali sono rare, giacché sono rare le persone elevate in cui esse s'incontrano. Inoltre, per stabilirsi esse hanno bisogno di tempo e di lunga consuetudine di vita, sì che gli amici possano conoscersi

reciprocamente e possa nascere in loro la dovuta, vicendevole fiducia. Ma quando l'una e l'altra condizione siano state soddisfatte, il legame che s'instaura è pressoché insolubile.

Le altre due forme d'amicizia sono fondate sul piacere e sull'utile. In esse gli amici si amano perché rispettivamente si procurano piacere o si scambiano vantaggi. Ma proprio per questo esse non hanno alcuna garanzia di saldezza, giacché, quando il motivo del legame viene meno, vien meno anche l'amicizia, non avendo i soggetti altra ragione per continuare il rapporto.

Una tale fragilità è più radicata nell'amicizia basata sull'utile, in quanto l'utile è cosa assai mutevole, più mutevole anche del piacere. Ma anche l'amicizia basata su questo secondo non ha stabilità, come il filosofo ampiamente illustra nel caso degli amanti: essi, quando da una parte la bellezza sia svanita e dall'altra sia conseguentemente venuto meno il piacere dell'elogio, si lasciano.

Queste specie d'amicizia sono tali soltanto per somiglianza a quella fondata sul bene e, a differenza di quest'ultima, possono aver luogo anche tra uomini indegni, o tra buoni e malvagi. Per se stessi, invece, sono amici soltanto i buoni, almeno nel senso dell'amicizia perfetta.

Per ciò che riguarda la seconda questione va rilevato che per Aristotele l'amicizia tra uguali è migliore di quella tra diseguali, e così quella tra simili rispetto a quella tra contrari. Lo Stagirita lo prova con l'analisi minuziosa di una serie di casi dove l'amicizia è in gioco in situazioni particolarmente diverse.

3.3.2 Amicizia e giustizia nelle costituzioni politiche

Tra i temi ai quali l'esame aristotelico si apre, spiccano due, che è opportuno mettere in chiaro. Innanzitutto il rapporto tra amicizia e giustizia nel contesto della società politica. Esse hanno, infatti, lo stesso oggetto, dal momento che la seconda si esplica in seno alle comunità, e dove c'è comunità di uomini si delinea anche qualche forma d'amicizia (*Eth. nic.*, VIII, 11, 1159 b 25 ss.).

Si danno quindi diversi gradi d'amicizia e per ciascuno di essi le determinazioni del giusto rivestono un'importanza maggiore o minore, a seconda che l'amicizia sia più o meno intensa. Resta comunque che tutte le forme di comunità sono parti della comunità politica e si risolvono in ultima istanza in questa (*Eth. nic.*, VIII, 11, 1160 a 8-9). Essa ha per fine l'utile comune, mentre le altre comunità perseguono forme d'utilità particolari, ciascuna diversa dalle altre. È dunque nella comunità politica che per il nostro filosofo devono essere ricercate le condizioni più generali dell'amicizia. O, più esattamente, a seconda del tipo di configurazione che la comunità politica assume si hanno forme diverse d'amicizia, ancorate a tre modelli differenti.

Secondo uno schema ancora platonico (cfr. *Politico*, 297 c – 303 b) Aristotele, come vedremo, distingue tre forme di costituzioni rette: la monarchia, l'aristocrazia e la timocrazia; e tre forme di costituzioni degeneri: la tirannide, l'oligarchia e la democrazia (*Eth. nic.*, VIII, 12, 1160 a 31 ss.). E individua nei rapporti d'amicizia che hanno luogo in seno alla famiglia altrettanti modelli dell'amicizia politica che si realizza tra queste costituzioni.

Quella che si verifica nel regno assomiglia all'amicizia tra il padre e i figli (*Eth. nic.*, VIII, 12, 1160 b 23 ss.). Si tratta di un'amicizia tra disuguali, tali essendo rispettivamente il padre e il re rispetto ai figli e ai sudditi. È opportuno rilevare come nel primo caso la diversità riguardi sia la ragione e, per così dire, il radicamento dell'amore dei genitori verso i figli rispetto alla ragione e al radicamento dell'amore che questi hanno per quelli, sia la durata dello stesso. Spiega, infatti, Aristotele:

i genitori amano i figli come se fossero qualcosa di se stessi, e i figli amano i genitori come se fossero qualcosa di loro. Ma i genitori sanno che i figli vengono da loro più di quanto coloro che sono stati generati sanno di derivare da quelli, e il principio da cui procede un essere è unito come a cosa propria all'essere che è stato generato più di quanto l'essere che è derivato è unito all'essere che l'ha fatto. Ché, l'essere che deriva da un principio appartiene come cosa propria al principio dal quale deriva (ad esempio, un dente, un capello o qualunque altra cosa appartiene come cosa propria a colui che la possiede), invece il principio dal quale un essere deriva non appartiene per nulla come cosa propria all'essere che ne è derivato, o vi appartiene di meno. Ma anche per la quantità di tempo <i genitori amano di più i figli>. I genitori li amano infatti non appena nati, i figli invece li amano dopo che è passato del tempo, quando hanno acquisito intelligenza o per lo meno percezione» (*Eth. nic.*, VIII, 4, 1161 b 18 ss.).

Ora, come l'amore del padre verso i figli è superiore a quello che questi hanno per lui, e ugualmente sono maggiori anche i benefici che il primo arreca ai secondi, a partire dal bene della vita, che è il più grande di tutti, così anche il monarca si trova in una situazione di superiorità rispetto ai sudditi in ragione dei maggiori benefici che rende loro e della cura che se ne prende, al pari – precisa Aristotele – di un pastore nei confronti di un gregge (*Eth. nic.*, VIII, 13, 1161 a 10 ss.). Il modello pastorale, ricorrente in Platone per denotare la prerogativa del potere monarchico,⁵ esprime molto eloquentemente l'ancestralità del tipo di governo in questione. Un'ancestralità, del resto, che testualmente traspare dalla menzione che Aristotele fa dell'appellativo di «pastori di popoli» con il quale Omero qualificava i re e in particolare Agamennone (*Ivi*, 1161 a 14).

Nella comunità retta ad aristocrazia l'amicizia assomiglia a quella tra il marito e la moglie, essendo quegli «migliore» di questa. In quanto tale, anche questa è un'amicizia tra disuguali, nella quale vi è «proporzione al merito e chi è superiore ha una parte più larga di bene, e ciascuno quello che gli è appropriato» (*Ivi*, 1161 a 22 ss.). Essa ha il suo radicamento nella natura, anzi, è ancor più naturale e

originaria dello stesso rapporto sociale, «giacché per natura l'uomo è un essere più portato a vivere in coppia che un essere politico, quanto la famiglia è cosa anteriore e più necessaria della città e la procreazione dei figli è cosa più comune ai viventi» (*Eth. nic.*, VIII, 14, 1162 a 17 ss.). Ma, precisa il filosofo, la generazione dei figli, vale a dire la dimensione più propriamente carnale dell'amicizia coniugale, è ben lungi dall'esaurire questa amicizia. Essa ha invece il suo fondamento nella complementarità che i coniugi, nel mettere in comune le prerogative «naturali» proprie di ciascuno, acquisiscono vicendevolmente in vista sia del far fronte alle necessità della vita, sia, in senso ancor più marcato, della costituzione di un rapporto essenzialmente spirituale in cui l'uno e l'altro, esercitando rispettivamente la «propria» virtù, si migliorano e trovano piacevolezza oltre che utilità (*Ivi*). In questo senso l'amicizia coniugale si palesa essere dimensione umana e solamente umana. E tra i beni che i coniugi mettono in comune quello maggiore è costituito dai figli (ecco la valenza «non carnale», o, se si vuole, «spirituale» del matrimonio, rilevante anche laddove è necessariamente implicato un atto che attiene all'animalità dell'uomo: i figli, infatti, non costituiscono soltanto – o, con più esattezza, costituiscono solo minimamente – l'effetto di un'unione fisica dell'uomo con la donna, ma rappresentano innanzitutto il «bene» che essi hanno in comune e realizzano insieme). Per questo, rileva Aristotele, «i coniugi che non hanno figli si dividono più rapidamente» (*Ivi*, 1162 a 27-28): perché appunto l'amicizia tra il marito e la moglie, che è amicizia di natura fondamentalmente spirituale, manca, con la mancanza dei figli, del bene spirituale e umano loro proprio, e quindi vien meno nella sua stessa ragione di bene «dell'uomo».

L'amicizia che si realizza nelle timocrazie è simile invece a quella che ha luogo tra i fratelli. Si tratta di un'amicizia tra uguali, come attesta la sua stessa somiglianza con quella tra compagni. Infatti, tra i fratelli vigono parità di condizione e, in virtù dell'età pressoché uguale, gli stessi sentimenti e gli stessi interessi, oltreché gli stessi costumi (*Eth. nic.*, VIII, 13, 1161 a 22 ss.). Ora, nelle timocrazie «i cittadini vogliono essere uguali e virtuosi. Pertanto si comanda a turno e in ugual misura» (*Ivi*, 1161 a 28 ss.).

In tutte le forme suddette di costituzione politica, in ogni tipo di amicizia si realizza una forma specifica di giustizia. Il re, come del resto il padre, riceve maggiore onore, quanto maggiormente dà in benefici. Lo stesso avviene nelle aristocrazie: chi regge lo stato riceve in cambio onore e possibilità di comando, offrendo le sue cure per il bene dei cittadini. Questi invece nelle timocrazie hanno pari dignità, dando ciascuno alla comunità politica tanto bene quanto da essa riceve (*Eth. nic.*, VIII, 13).

Nelle costituzioni degeneri, come non si ha giustizia, così non si ha neppure amicizia, se non a quel livello minimale che riguarda, propriamente, non la dimensione del rapporto politico in quanto tale, ma quella del rapporto umano. È questo, esemplarmente, il tipo di rapporto che si verifica nella relazione tra padrone e schiavo: verso quest'ultimo, in quanto schiavo, non può esserci giustizia, e quindi neppure amicizia, ancorché esse possano sussistere verso di lui in quanto uomo, giacché esiste un vincolo capace di toccare ogni essere umano. Ora, il rapporto tra il tiranno e i sudditi è assimilabile a quello tra il padrone e gli schiavi, sicché «nella tirannide nulla o scarsa è l'amicizia» (*Eth. nic.*, VIII, 13, 1161 a 31). Infatti, precisa il filosofo, non può esserci rapporto umano, in termini sia di amicizia che di giustizia, tra coloro che non hanno in comune nessuna umanità, e tra il tiranno e i sudditi, così come tra il padrone e lo schiavo, sussiste un rapporto puramente strumentale, al pari di quello di un artigiano verso i suoi attrezzi di lavoro, o quello dell'anima verso il corpo. E di questa stessa natura è anche l'amicizia.

3.3.3 *L'amicizia verso se stessi*

L'altra questione emergente dalla trattazione aristotelica concerne l'amicizia verso se stessi (*Eth. nic.*, IX, 4; 8). Un'amicizia che a tutta prima pare aporetica, in quanto, per un verso si biasimano coloro che amano soprattutto e assolutamente se stessi, riscontrando nel loro amore egoistico i medesimi tratti del comportamento del malvagio, il quale sembra compiere i misfatti che compie soltanto per amore verso di sé. Ma per altro verso si considera a giusto titolo amicizia per eccellenza quella nella quale l'amico ama l'amico «come se stesso». Donde sembrerebbe che l'uomo debba amare innanzitutto se stesso.

Aristotele risolve l'aporia distinguendo tra l'«egoismo» del virtuoso e quello del malvagio, e rilevando come soltanto questo secondo in realtà sia biasimato. Si biasima, infatti, l'egoismo di coloro che vorrebbero soltanto per sé ogni ricchezza e ogni piacere, causando anche inimicizie e cadendo nei vizi. Ma non si biasimano coloro che, attuando sempre la giustizia, si appropriano e vogliono per sé il bene e il bello, esercitandosi nella virtù.

L'«egoismo» del virtuoso è dunque lodevole in quanto questi desidera per sé i beni migliori e appaga la parte più eccellente della sua anima, vale a dire l'intelletto, che lo rende tangente a Dio. Ché, in virtù di questa parte l'uomo realizza appieno la sua natura di essere razionale, facendosi – come abbiamo sentito dire dallo Stagirita – da mortale immortale.

Insomma, nell'apprezzamento che Aristotele manifesta per l'amicizia verso se stessi è sostanzialmente messo in risalto il motivo del dialogo interiore di sé con se medesimi. Per questo, precisa il

filosofo, il virtuoso ama vivere con se stesso: perché prova piacere del ricordo delle belle azioni compiute e della speranza di operarne altre parimenti belle, così come prova gioia dedicandosi alla meditazione teoretica (*Eth. nic.*, IX, 4, 1166 a 23 ss.). Molto opportunamente è stato scritto a questo riguardo che un tale apprezzamento «rinvia direttamente all'ideale di vita del sapiente col quale, sappiamo, Aristotele identifica la felicità».6

Del resto l'«egoismo» del virtuoso, ben lungi dal comportare chiusura verso gli altri, si risolve invece anche in un agire a loro vantaggio. Ché, chiarisce lo Stagirita, amando se stesso il virtuoso realizza assieme il suo interesse e quello altrui. Tanto che, se tutti fossero egoisti in questo modo, si assisterebbe a un'altruistica gara di azioni moralmente belle e si avrebbe la maggiore garanzia del bene privato e comune. Lo attesta il fatto che, agendo per amore di sé, vale a dire del bene morale che gli è proprio, il virtuoso agisce a favore degli amici e della patria, e sa offrire loro, quando l'occasione lo richieda, anche la sua vita.

Proprio per l'amore del bene, sul quale si radica l'amore di sé, il virtuoso non si occupa delle ricchezze e dell'onore, in generale di tutti i beni che costituiscono motivo di lotta fra gli uomini, e preferisce una vita breve ma dignitosa a una lunga ma vile. Inoltre, offrirà onori e cariche ai suoi amici, e anzi lascerà che siano costoro ad agire, se gli sembrerà opportuno che debbano essere gli amici a compiere belle azioni (*Eth. nic.*, IX, 8, 1169 a 11 ss.).

3.3.4 *Il piacere*

Il piacere e il dolore sono determinazioni che non soltanto entrano nella costituzione del sommo bene, nei termini che abbiamo detto, ma che investono direttamente la moralità. Innanzitutto perché, come il filosofo precisa, a motivo di essi si compiono talvolta atti viziosi. Inoltre – e per converso –, perché l'azione pienamente virtuosa è quella che il soggetto compie provandone piacere. Infine, per l'importanza di prim'ordine che essi rivestono nell'educazione, esprimendosi tramite essi medesimi i premi e i castighi, e la buona educazione hanno una parte decisiva nella formazione degli abiti virtuosi. Si aggiunga che la temperanza e l'intemperanza, per un verso, la continenza e l'incontinenza, per un altro, definiscono specifici atteggiamenti di fronte al piacere.

Tutto ciò basterebbe da solo a giustificare la trattazione di questa materia nel corso di uno studio di etica e di politica architettonica. Ma a queste ragioni se ne aggiunge un'altra, non meno fondamentale e decisiva, la quale trae origine dall'ambiente accademico e dalla disputa che in esso si svolse intorno al piacere: discussioni nelle quali venivano per altro ripresi – ancorché adattati alle istanze teoriche e

alla fisionomia dottrinale delle posizioni dei contendenti – motivi cinici, per un verso e cirenaici, per un altro.⁷ In quella disputa, che vide impegnato lo stesso Platone, nel *Filebo*, a prendere posizione, si fronteggiavano due tesi estreme: una edonistica, che aveva nel noto matematico e astronomo Eudosso il suo maggiore sostenitore. Secondo essa il piacere costituisce il sommo bene. L'altra, antiedonistica, sostenuta principalmente da Speusippo, faceva valere che il bene si realizza nell'assenza di piacere.

Queste posizioni, nel radicale contrasto delle tesi in esse sostenute e nell'inevitabile confronto dialettico tra esse, investivano, in tutta evidenza e in modo diretto, la determinazione del sommo bene, intorno al quale verte la ricerca aristotelica della politica architettonica. Si comprende così anche sotto questo profilo la necessità per lo Stagirita di chiarire la natura del piacere al fine di definirne la rilevanza che esso riveste in ordine alla felicità.

In due trattazioni, comprese esattamente nei capitoli 11-14 del settimo libro dell'*Etica nicomachea*, corrispondente al libro sesto dell'*Etica Eudemia*, e nei capitoli 1-5 del decimo libro dell'*Etica nicomachea*, Aristotele discute tre tesi, le quali, ancorché esprimano nella sostanza altrettante posizioni sostenute nell'Accademia in occasione della summenzionata disputa, sono però configurate, quanto alla loro formulazione, secondo uno schema logico dovuto allo Stagirita. Le tre tesi sono

- a) nessun piacere è un bene;
- b) alcuni piaceri sono un bene, altri no;
- c) se anche ogni piacere è un bene, nessuno definisce però il bene supremo (*Eth. nic.*, VII, 12).

Aristotele rifiuta decisamente la tesi antiedonistica: sia quella radicale di Speusippo, sostanzialmente espressa dalla prima posizione, sia quella più mitigata di Platone, contenuta fondamentalmente nell'ultimo dei tre sopradetti enunciati, per la quale la maggior parte dei piaceri, ossia quelli fisici, è cattiva.

La posizione speusippea trovava il suo fondamento e la sua giustificazione di fondo nella tesi che il piacere è un divenire, ed esattamente un processo di restaurazione dello stato naturale, nella cui alterazione consiste il dolore. Proprio perché consiste in un processo, ossia in un divenire, il piacere non può essere un bene – e tanto meno il bene supremo –, giacché manca di quella stabilità che è propria di quest'ultimo, in quanto coincide con l'essere nella sua più completa pienezza. Posizione, questa, che Speusippo riprendeva da Platone, così da concepire, platonicamente, il bene stesso secondo quei tratti ontologici dell'assoluta stabilità e permanenza a se medesimo che sono propri dell'essere. Posto dunque che il bene è connotato di questi tratti, perché questi sono, platonicamente, le prerogative

dell'essere, con il quale il bene coincide, è ovvia allora la sua altrettanto assoluta alterità rispetto al piacere, che consiste in un divenire. Da qui la tesi di Speusippo secondo cui il bene è stato intermedio tra il piacere e il dolore, perché in tale stato si verifica, per l'appunto, assenza di divenire.

Su questa base, tra gli argomenti, per così dire, di contorno, prendono spicco quello secondo cui il sapiente non persegue il piacere, sibbene l'assenza di dolore, nonché quello per il quale il piacere è d'impedimento all'esercizio del pensiero.

Aristotele confuta tutti questi argomenti (*Eth. nic.*, VII, 13) e mostra che il piacere non consiste affatto in un processo, ossia in un divenire, bensì in un'attività. Mostra, in particolare, che nei processi di reintegrazione dello stato naturale il piacere non è dato dal processo stesso, ma, per così dire, è concomitante con esso, essendo dovuto a quella parte dello stato naturale che ancora rimane. Mostra inoltre che non già il piacere in quanto tale è d'impedimento al pensiero, ma il piacere che non gli è proprio, come del resto avviene anche per ogni altra attività: ché, anzi, il piacere proprio favorisce e incrementa il pensiero, come favorisce e incrementa ogni altra attività. Mostra infine che i piaceri da cui il sapiente rifugge sono quelli fisici, i quali non sono piaceri in senso assoluto, ma piaceri mescolati a dolore.

Alla posizione platonica Aristotele obietta fondamentalmente che non vi sono piaceri cattivi, che neppure i piaceri del corpo lo sono, nella misura in cui sono necessari e vengono mantenuti entro certi limiti. Cattivi sono invece i loro eccessi (*Eth. nic.*, VII, 14; X, 2).

Dalla confutazione della tesi speusippea del piacere-processo lo Stagirita guadagna una posizione essenziale in ordine alla determinazione della natura del piacere, vale a dire che esso è «attività non impedita dello stato che è secondo natura» (*Eth. nic.*, VII, 13, 1153 a 14-15). E da questa definizione prende le mosse per operare una sostanziale rivalutazione del piacere, finendo con l'identificare con un piacere, ed esattamente con quello dell'attività teoretica, il bene supremo. Con la discussione della seconda delle tesi sopra enunciate (*Eth. nic.*, VII, 14) egli mostra, infatti, che, se il bene supremo è – come ormai sappiamo – la felicità e questa è «attività non impedita», allora ben si può constatare che la definizione stessa della felicità coincide con quella del piacere. E di rincalzo rileva come l'opinione secondo cui la felicità consiste in una vita piacevole è ben fondata in quanto la felicità è attività perfetta, ma un'attività perfetta è un'attività non impedita e questa è esattamente la definizione del piacere.

Tale posizione trova poi un'ulteriore e più determinata formulazione in *Eth. nic.*, X, 5, dove Aristotele, dopo aver studiato il

valore morale delle diverse specie di piacere, conclude la disamina identificando il piacere proprio dell'uomo col sommo bene, espresso dall'attività del virtuoso. Questa, infatti, per lo Stagirita è attività teoretica e in essa consiste appunto il bene supremo. Ma in quanto attività, essa è anche piacere. Pertanto il piacere della contemplazione è il bene supremo.

Questa tesi soltanto a uno sguardo superficiale può sembrare edonistica, come solo apparentemente può sembrare una ripresa di quella di Eudosso. Certamente lo Stagirita prende le difese di questo filosofo contro gli attacchi mossigli dal rigorismo di Speusippo, e rivaluta indubbiamente la sua posizione nella misura in cui essa asserisce che il piacere è un bene: anche i piaceri del corpo, com'è provato dal fatto che il loro contrario, ossia il dolore, è un male; e semmai sono cattivi i loro eccessi. Ma Eudosso non si limitava a questo, ad affermare cioè che il piacere in quanto tale è un bene, ma sosteneva che esso è il bene supremo, e questa tesi – e questa soltanto – integra la fattispecie dell'edonismo. Ma, per converso, è proprio questa tesi quella che nella posizione dello Stagirita sopra presentata risulta respinta. Infatti, per Aristotele non il piacere in quanto tale definisce il bene supremo, ma «un» piacere, quello, per l'appunto, dell'attività teoretica.

Un'altra osservazione s'impone. In *Eth. nic.*, X, 4 Aristotele afferma che il piacere è elemento di perfezione dell'attività conforme a natura e, per così dire, suo completamento. Scrive infatti lo Stagirita:

il piacere perfeziona l'attività non come la perfeziona lo stato immanente, ma come una sorta di fine che viene ad aggiungersi in sovrappiù, come ad esempio a coloro che sono nel vigore dell'età s'aggiunge la bellezza (*Eth. nic.*, X, 4, 1174 b 32-34).

L'«aggiungersi» di questo «fine» all'attività è stato da alcuni interpretato come una sorta d'intervento «ulteriore», e lo stesso piacere, in quanto «perfezionamento» dell'atto, è stato inteso come determinazione distinta dall'atto stesso.⁸ Di conseguenza si è negato che un piacere – quello della contemplazione – costituisca per il nostro filosofo il supremo bene dell'uomo. Per contro si è affermato che tale bene è, per l'appunto, l'attività teoretica e che il relativo piacere ne è una perfezione ulteriore, distinta da esso.⁹ Ma è esattamente la distinzione tra attività e piacere che non può essere ammessa: né in termini cronologici, assolutamente, né in termini logici, come se si trattasse di due determinazioni distinte. Invece abbiamo visto che per Aristotele l'attività conforme a natura costituisce «di per se stessa» piacere, di modo che non è possibile che si dia un piacere ulteriormente e posteriormente all'attività, né è pensabile che un'attività non impedita non sia piacevole e che sussista un piacere senza che ci sia attività non impedita, ma le due determinazioni sono

perfettamente coincidenti.

Questa posizione ha come necessaria conseguenza l'impossibilità di operare una distinzione tra attività e piacere, e dunque anche tra l'attività del pensiero teoretico e il relativo piacere. E poiché quell'attività definisce per Aristotele il sommo bene dell'uomo, si trova allora che un piacere – quello per l'appunto del contemplare – coincide col bene supremo.

Si tratta allora di vedere in che senso, posta l'identità di attività e piacere, quest'ultimo «perfeziona» la prima. Ebbene, tale perfezionamento, poiché, come precisa Aristotele, non si compie al modo di quello prodotto dallo stato immanente, vale a dire dalla facoltà del soggetto in rapporto con l'oggetto, non opera una sorta di «completamento» di qualcosa – ossia dell'attività – che altrimenti sarebbe imperfetto; non si determina, cioè, come causa efficiente dell'atto, ma vi si aggiunge come un «sovrappiù». Ma poiché – ribadiamolo – quel perfezionamento, vale a dire quel piacere, non può distinguersi dall'atto, il suo essere un «sovrappiù» rispetto alla perfezione di questo significa – mi pare – che detta perfezione già realizzata nell'atto, ovvero la sua piacevolezza, costituisce motivo «ulteriore» per compierlo. Il piacere, cioè, opera come «causa finale» nei confronti di un'attività perfetta, e in questo consiste il suo essere «perfezionamento»: nel senso che, quando, in virtù dello stato ottimale della facoltà (causa efficiente) in rapporto a un oggetto anch'esso ottimale, si realizza la perfezione dell'atto, questo, essendo, in quanto perfetto, piacevole, trova nel piacere un motivo che ne favorisce il compiersi. Il piacere causa dunque la perfezione dell'attività come una sorta di fine che l'attività stessa, divenendo perfetta, raggiunge. Dove – si badi – il piacere non si distingue dall'attività perfetta in quanto tale, ma coincide con essa, ponendo, per così dire, in luce l'attraenza della sua perfezione.

Ma anche in questo senso, pertanto, il piacere dell'attività più propria dell'uomo, nella quale si specifica il sommo bene, non si distingue da quell'attività e quindi da quel bene, ma vi coincide come elemento che ne puntualizza l'intrinseca, assoluta bellezza sul piano di una ridondanza soggettiva.

4. L'etica

4.1 LA TEORIA DELLA VIRTÙ: LE VIRTÙ ETICHE

Se la felicità è in essenza e per definizione attività dell'anima «secondo virtù», il discorso necessariamente si sposta sullo studio di questa, e con tale studio ha inizio la trattazione dell'etica in senso vero e proprio.

Poiché «virtù» indica stato d'eccellenza, e lo stato d'eccellenza che interessa è quello dell'anima, Aristotele, valendosi di cognizioni che gli vengono dalla psicologia, prima distingue una parte dell'anima che non possiede il *logos*, ossia la ragione come regola, e una che la possiede. Poi, nell'ambito della prima partizione, sulla base della precisazione che «non possedere il *logos*» significa sia non lasciarsene affatto penetrare, sia non possederlo, ma essere in grado di seguirne i dettami, divide, in corrispondenza di questa distinzione, quella che determinatamente è la parte o funzione vegetativa dell'anima, la quale non è penetrata dal *logos* e non è propria dell'uomo, ma è comune anche alle piante e agli animali, per cui la sua virtù non interessa il discorso etico, da quella che ne è la parte o funzione appetitiva, ossia

desiderativa, la quale, essendo capace di ascoltare il *λόγος*, ha rilevanza etica.

Aristotele chiama «virtù etiche» gli stati di eccellenza di questa parte che partecipa della ragione e ne ascolta i dettami, giacché esse

riguardano il carattere (*ἥθος*), «virtù dianoetiche» gli stati di eccellenza della parte che possiede il *logos*.

Quanto alle prime, lo Stagirita precisa innanzitutto che derivano dall'abitudine (*ἔθος*), da cui hanno tratto anche il nome (*Eth. nic.*, II, 1, 1103 a 14 ss.). Il che esclude che siano per natura, come prova il fatto che ciò che è per natura non si modifica trovandosi ripetutamente in altra situazione, mentre il carattere si plasma a seconda del tipo di azioni che si compiono; e inoltre, perché in ciò che è per natura la potenza precede l'atto, mentre nel caso delle virtù prima si compiono azioni virtuose e quindi si acquisisce il relativo stato etico. Propriamente per natura si ha la *capacità* di acquisire le virtù, ma il loro costituirsi è dovuto al compiere ripetutamente azioni di un certo tipo. Cioché esse sono «abiti» (*ἔξεις*).

Ora, com'è precisato in *Cat.*, 8 (8 b 27 ss.), l'«abito» differisce dalla disposizione (*διάθεσις*), con la quale pur dà luogo a una medesima specie di qualità (tale ne è infatti il genere categoriale) per essere duraturo e stabile, laddove la disposizione non è persistente. In *Metaph.*, V, 20 (1022 b 10-14), dove si distinguono tre significati di «abito», si afferma che anch'esso è una disposizione o, più precisamente, come vien detto a proposito della salute, «un certo tipo

di disposizione (*διάθεσις τις*)», ossia una disposizione permanente, chiarendo in tal modo che il suo rapporto con questa non è tra due specie entro il genere «qualità», bensì tra sottospecie e specie entro il genere predetto. Ogni abito, insomma, è anche una disposizione, benché non ogni disposizione sia un abito, per cui anche

l'abito dispone, e in maniera duratura, la cosa che lo possiede.

In riferimento alle virtù etiche, il rilievo porta luce sull'affermazione di *Eth. nic.*, II, 6 (1106 b 36) che esse, che si generano dal compimento ripetuto di azioni virtuose, dispongono a loro volta a compiere atti di questo tipo.

Studiando poi il rapporto tra l'abito della parte e l'intero della cosa, il citato passo della *Metafisica* asserisce che «anche la virtù che è propria delle parti è un abito della cosa intera» (*Ibid.*, 13-14). Il che, riferito al caso in oggetto, chiarisce perché il virtuoso abbia «come persona» – o, se si preferisce, «come soggetto umano» – l'attitudine permanente a compiere azioni virtuose, benché le virtù che possiede siano abiti «della sua anima».

Il fatto che le virtù etiche siano abiti e l'importanza di una buona educazione, ossia di adeguati maestri, su cui Aristotele fissa espressamente l'attenzione, spezzano l'apparente circolarità tra il generarsi delle virtù etiche stesse dal compimento di atti virtuosi e la considerazione che per realizzare questi atti bisogna già possedere la virtù. L'apparente *impasse* si risolve perché, innanzitutto, il semplice compimento di azioni virtuose non è ancora possedere la relativa virtù, che consiste, per l'appunto, in una *disposizione stabile* ad agire in un dato modo, e ad agire *con certe condizioni*, quali l'essere consapevoli, per scelta deliberata, scegliendo di tenere una data condotta per se stessa e mantenendosi saldi nella decisione, in una parola: come agirebbe il virtuoso. Inoltre, perché proprio per sollecitazione e sotto la guida di buoni maestri si possono, anzi si debbono compiere atti virtuosi: senza possedere ancora, dunque, la relativa virtù, ma semplicemente per suggerimento e incitamento dell'educatore.

Una considerazione, questa, che stringe saldamente il rapporto tra l'etica e la politica propriamente intesa, in quanto fa della *polis* che sia amministrata da buoni governanti e abbia realizzato sul piano del vivere civile il bene morale, l'ambito dal quale il cittadino può derivare esempi e sollecitazioni ad agire in modo tale acquisire abiti virtuosi. Anche per Aristotele, insomma, la *polis* nella sua condizione ottimale è un orizzonte etico e riveste un'importanza educativa.

4.1.1 Le virtù etiche sono medietà tra eccessi e difetti

Lo stato di eccellenza in cui le virtù etiche consistono è espresso dalla via di mezzo (μεσότης) tra un eccesso e un difetto, nei quali prendono corpo i corrispondenti vizi, che sono opposti sia tra loro che alla virtù: per esempio, il coraggio è via di mezzo tra la temerarietà e la vigliaccheria, la liberalità tra la prodigalità e l'avarizia, e così via.

La virtù è medietà «secondo la sostanza e la definizione che ne esprime l'essenza», quantunque «secondo l'eccellenza e la perfezione»

che essa realizza sia «un estremo» (*Eth. nic.*, II, 13, 1107 a 6 ss.). Che sia tale, lo Stagirita stabilisce fissando lo sguardo sulle arti, a proposito delle quali «siamo soliti dire che per le opere ben riuscite non vi è nulla da togliere e nulla da aggiungere, supponendo che eccesso e difetto rovinano la perfezione, mentre la via di mezzo la salvaguarda» (*Eth. nic.*, II, 5, 1106 b 10 ss.). Da qui trasferisce il rilievo sulla virtù, dal momento che «è più esatta di ogni arte ed è migliore, come la natura» (*Eth. nic.*, II, 5, 1106 b 12-13), e la natura, già sappiamo, è imitata dall'arte (*Phys.*, II, 8, 199 a 17). Ma Aristotele fa riferimento anche agli esercizi ginnici, i quali, se dosati quanto occorre, potenziano la salute, mentre se eccessivi o insufficienti la rovinano (*Eth. nic.*, II, 2, 1104 a 10 ss.).

La medietà in cui la virtù si attua è un giusto mezzo *rispetto a noi*, ossia in rapporto alle possibilità della persona, ed è quindi diversa da soggetto a soggetto, com'è diversa la giusta quantità di cibo da ingerire: essa, infatti, non è la stessa per un atleta e per un uomo qualsiasi, mentre il medio della cosa dista ugualmente dai due estremi, ed è uno e identico per tutti (*Eth. nic.*, II, 5, 1106 b 15 ss.). Il che toglie alla nozione di medietà quel carattere meccanico di cui alcuni l'hanno accusata e apre invece alla capacità decisionale, essendo il giusto mezzo il frutto di una valutazione ponderata. Circostanza questa che parimenti sottrae la virtù dall'opposto rilievo di essere una sorta di mera alligazione empirica.

L'ambito in cui le virtù etiche sono giusto mezzo è costituito dalle azioni e dalle passioni (*Eth. nic.*, III, 1, 1109 b 30), ma nella loro sfera entrano costitutivamente il piacere e il dolore: non soltanto perché essi costituiscono il dominio di una specifica virtù, la moderazione (*Eth. nic.*, II, 2, 1104 b 5-6), ma anche perché sono il «segno delle nostre disposizioni morali» (*Ivi*, 1104 b 3-4) e si assumono generalmente come metro di valutazione delle azioni. Per cui è importantissimo per l'acquisizione delle virtù imparare a gioire di ciò che è eticamente buono e a provare dolore di ciò che è eticamente sconveniente (*Ivi*, 1105 a 4 ss.).

4.1.2 Le virtù etiche e la scelta deliberata

Poiché, come si diceva, le azioni virtuose si compiono per scelta deliberata (*προαίρεσις*) e, per converso, la virtù stessa «è un abito che orienta la scelta deliberata» (*Eth. nic.*, II, 6, 1106 b 36), facendo agire in un certo modo, l'indagine si porta allora su questa nozione. Ma la scelta è un atto volontario. Per cui Aristotele chiarisce innanzitutto questo concetto a partire dal suo opposto.

Ora, involontario – egli precisa – è ciò che si compie per costrizione o per ignoranza (*Eth. nic.*, III, 1, 1109 b 35 ss.). Un atto è costretto quando «il suo principio è fuori del soggetto», ed è tale

quello in cui «chi agisce o chi subisce non ha nessun concorso», come nei casi in cui egli sia trasportato in qualche parte dal vento, o da uomini che lo abbiano in loro possesso (*Eth. nic.*, III, 1, 1110 a 1 ss.).

La nozione d'involontarietà dovuta a ignoranza è più complessa e richiede distinzioni più sottili. In primo luogo quella tra «involontarietà» e «non volontarietà». Un atto compiuto per ignoranza, tale cioè che l'ignoranza ne sia la causa, è sempre «non volontario», in quanto il soggetto non conosce quello che effettivamente fa e si trova a conseguire un esito diverso dalle sue intenzioni. Ma per essere «involontario» è necessario che provi dolore per quest'esito, giacché soltanto a questa condizione l'estraneità dell'atto dalla sua intenzione è completa (*Eth. nic.*, III, 2, 1110 b 17-18). Il «non volontario» definisce dunque una forma, per così dire, incompleta dell'involontarietà, a mezzo tra il volontario e l'involontario. Il dolore e il pentimento perfezionano così la natura involontaria dell'azione compiuta per ignoranza e le conferiscono un carattere palese.

In secondo luogo va distinto l'atto compiuto «per ignoranza» (ancora: causato dall'ignoranza) da quello compiuto «nell'ignoranza». Nel primo caso il soggetto ignora le determinazioni particolari in cui l'azione si svolge, determinazioni espresse da «chi agisce, che cosa compie, l'oggetto e l'ambito in cui agisce e talvolta anche il mezzo (per esempio, con quale strumento), il risultato (per esempio, la salvezza) e il modo (per esempio, dolcemente o con forza)» (*Eth. nic.*, III, 2, 1111 a 4 ss.). Quando dunque si ignora qualcuna di queste condizioni, e soprattutto le più importanti, indicate da Aristotele nell'atto che si compie e nel risultato, l'atto stesso è «involontario» (*Ivi*, 1111 a 16 ss.). Come tale esso non soltanto non è riprovevole, ma suscita perdono e talvolta anche compassione (*Ivi*, 1110 b 35 ss.).

Compiuto «nell'ignoranza» è invece quell'atto nel quale il soggetto ignora la regola di condotta, al modo in cui, per esempio, il vizioso ignora le cose che si devono compiere e quelle dalle quali bisogna astenersi. Ma quest'ignoranza non è causa d'involontarietà del relativo atto, bensì di malvagità (*Ivi*, 110 b 27 ss.). In effetti in questo caso il soggetto *conosce* tutte le determinazioni nelle quali l'azione si svolge, cosicché egli ha, per dir così, a disposizione tutti gli elementi per deliberare, nella specifica circostanza, il comportamento che intende tenere. E l'ignoranza della regola inficia l'intenzione – la quale, non conoscendo che cos'è bene, non può essere retta –, non la decisione di tenere una certa condotta piuttosto che un'altra nella situazione data. Così, per esempio, l'iracondo, il quale, offuscato com'è dalla collera, non conosce in quel momento che non bisogna colpire e ferisce, sa chi colpisce, per quale motivo lo fa (per esempio, per vendicare un'offesa), con quale mezzo, ecc. La sua azione è dunque volontaria in quanto nella circostanza data egli delibera il comportamento da

tenere. E, d'altro canto, proprio questo carattere volontario dell'atto rende plausibile la sua colpevolezza.

La determinazione delle condizioni in cui un atto è involontario consente, per converso, di definire quando è volontario. «Poiché involontario è ciò che si compie per costrizione e per ignoranza, [...] volontario è ciò il cui principio risiede nel soggetto, il quale conosce le condizioni particolari in cui si svolge l'azione» (*Eth. nic.*, III, 3, 1111 a 22-24). La volontarietà è dunque definita da due condizioni: l'essere il soggetto principio dell'atto (vale a dire la mancanza di costrizione dell'atto stesso) e la conoscenza delle circostanze in cui esso si svolge.

Questo permette allo Stagirita di precisare che le azioni compiute sotto l'impulso della brama e dell'impetuosità sono volontarie (*Ivi*, 1111 a 25 ss.).

Il chiarimento sulla volontarietà apre la strada all'analisi della scelta deliberata (*προαίρεσις*). Essa, infatti, è un atto volontario, ma in più comporta una deliberazione preventiva, che di per sé non appartiene all'atto volontario in quanto tale, almeno nella valenza in cui Aristotele lo concepisce. Ché, «del volontario – egli precisa – partecipano anche i fanciulli, delle scelte deliberate no» (*Eth. nic.*, III, 4, 1111 b 8-10). Comportando dunque una deliberazione come suo momento e fattore costitutivo, la scelta si muove sul terreno di questa.

Ora, il dominio della deliberazione è costituito dalle «cose che dipendono da noi e sono oggetto d'azione

(*τὰ ὑφ' ἡμῶν καὶ πρακτά*)» (*Eth. nic.*, III, 5, 1112 a 31), le quali rappresentano una parte soltanto di quelle che «possono essere diversamente da come sono», ossia delle cose contingenti. Escluse, infatti, le realtà necessarie, tanto quelle immobili quanto quelle che, soggette a movimento, si producono però sempre nello stesso modo, nell'ambito del contingente non si può deliberare né sugli eventi

casuali (*τὰ ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου*), quale la scoperta di un tesoro, né indifferentemente su tutte le cose umane: per esempio, nessuno Spartano può deliberare sulla migliore costituzione per gli Sciti. Restano dunque le cose che, tra quelle causate dall'uomo, o meglio dall'intelligenza umana, sono in nostro potere e si realizzano praticamente (*Ivi*, 1112 a 28-33).

Non soltanto, ma non sono conoscibili con esattezza rigorosa, ma ammettono un margine d'indeterminatezza, che lascia per l'appunto spazio alla decisione.

Ed ancora, non si delibera sui fini, bensì sui mezzi atti a raggiungerli (*Ivi*, 1112 b 1 ss.), secondo un procedimento analogo a quello di una costruzione geometrica. Infatti, precisa Aristotele, «posto il fine, esaminiamo il *come*, ovvero con quali mezzi sarà realizzato. E

se risulta che può ottenersi con più mezzi, esaminiamo con quale si ottiene nel modo più facile e migliore; se invece è realizzato con un solo mezzo, esaminiamo come si otterrà con questo mezzo, e questo, a sua volta, con quale mezzo si otterrà, finché giungiamo alla causa prima, che nell'ordine della scoperta è l'ultima» (*Ivi*, 1113 b 15 ss.).

Ebbene, «l'oggetto della deliberazione e quello della scelta sono identici, tranne che l'oggetto della scelta è già stato determinato» in seguito a una deliberazione (*Ivi*, 1113 a 3-4). Anche la scelta verte dunque sui mezzi e non sui fini e si esercita nell'ambito di quelle cose che, nell'ordine della prassi, sono in potere dell'uomo e ammettono un margine di variabilità.

Nell'abito di queste, quando il desiderio abbia messo in moto la volontà verso un fine, vale a dire le abbia indicato un bene da perseguire, allora la scelta, sulla base di una deliberazione, interviene a decidere i mezzi adeguati per raggiungerlo. In questo senso Aristotele può dire «l'oggetto della scelta è, fra le cose che sono in nostro potere, un oggetto del desiderio sul quale si è deliberato»; per cui la scelta è «un desiderio deliberativo delle cose che dipendono da noi» (*Ivi*, 1113 a 11-12). E altrove vien definita come «un intelletto desiderante o un desiderio ragionante» (*Eth. nic.*, VI, 1, 1139 b 5).

Si chiarisce pertanto, per così dire, anche la dinamica del compimento dell'atto virtuoso, al quale «la scelta è cosa molto affine» (*Eth. nic.*, III, 4, 1111 b 6) e che, anzi, consiste in una scelta moralmente buona. Esso si costituisce nell'incontro del desiderio e della deliberazione, in un rapporto tale da aver compimento quando l'indicazione del fine moralmente buono da parte del primo s'accompagna all'indicazione dei mezzi idonei a conseguirlo in una data situazione, secondo quanto vien posto dal giudizio della deliberazione.

Lo stesso vale, ovviamente, anche per l'atto vizioso, che ha luogo quando il fine moralmente malvagio indicato dalla volontà trova espressamente, nel giudizio della deliberazione, i mezzi per conseguirlo.

L'atto virtuoso è dunque una scelta virtuosa, come l'atto vizioso è una scelta viziosa. Si tratta di scelte deliberate per la realizzazione, rispettivamente, di un fine moralmente buono o malvagio. Come tale, nell'uno e nell'altro caso l'elezione del fine non va disgiunta dalla deliberazione dei mezzi, sicché per l'azione virtuosa così come per quella viziosa non è possibile parlare di fini senza i mezzi adeguati a realizzarli, consistendo esse in «scelte». Fuori di questa strutturale e costitutiva unità di mezzi e fini l'atto non ha luogo. Infatti «il principio dell'azione morale è la scelta [...] e i principi della scelta sono il desiderio e il calcolo indirizzato a un fine. Per questo la scelta non è senza intelletto e pensiero, né senza una disposizione morale. Infatti la

condotta buona e il suo contrario nella prassi non esistono senza pensiero e senza carattere» (*Eth. nic.*, VI, 1, 1139 a 28 ss.).

Anche sotto il profilo della capacità della virtù di orientare l'azione a essere etica è parimenti rilevante il nesso in questione. La virtù è infatti «un abito che orienta la scelta» (*Eth. nic.*, II, 6, 1106 b 36) perché dispone il desiderio e la volontà a essere attratti da fini moralmente buoni, così da deliberare i mezzi adatti a conseguirli.

Va infine sottolineato che la scelta deliberata «è cosa molto affine alla virtù» (*Eth. nic.*, III, 4, 1111 b 6), non identica a essa: innanzitutto perché la scelta è un atto, mentre la virtù è un abito che si origina dal compimento consueto di atti; e in secondo luogo perché la scelta non è necessariamente buona, ma può consistere anche in una deliberazione sui mezzi idonei a realizzare un fine cattivo, come nel caso del vizio, che, come si diceva, risiede anch'esso in una scelta, mentre la virtù esprime in tutta evidenza una positività morale.

4.2 LA TEORIA DELLA VIRTÙ: LE VIRTÙ DIANOETICHE

Le virtù dianoetiche, come già s'è accennato, sono abiti che esprimono l'eccellenza della parte razionale dell'anima, vale a dire della parte che possiede il *logos*. Tali abiti denotano la perfezione della sua attività; anzi delle sue attività, dal momento che non è una sola, ma sono due.

L'una e l'altra, in quanto attività della ragione (*διάνοια*), consistono in conoscenze e le relative virtù sono entrambe virtù del conoscere, avendo così per effetto di far raggiungere il vero. Ma l'una è l'attività della ragione nel suo aspetto teoretico, più brevemente, della ragion teoretica, l'altra della ragione nel suo aspetto pratico o ragion pratica. Aristotele, infatti, dopo aver ricordato che nell'anima sono state distinte una parte razionale (*τὸ λόγον ἔχον*) e una

irrazionale (*τὸ ἄλογον*), fa presente che nella prima bisogna compiere un'identica divisione e distinguere a loro volta altre due parti. Questa divisione è richiesta dal diverso tipo di realtà conosciute, dal momento che in rapporto a oggetti differenti per genere anche le corrispondenti parti o facoltà devono essere genericamente differenti.

Già la denominazione con la quale esse vengono designate è chiarificatrice del tipo di conoscenza che l'una e l'altra esprimono.

Una è la parte «scientifica» (*τὸ ἐπιστημονικόν*), che ha per oggetto « quanti fra gli enti sono di natura tale che i relativi principi non possono essere diversamente (*τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ὅσων αἱ ἀρχαὶ μὴ ἐνδέχονται ἄλλως εἶχειν*) »,

l'altra la parte «calcolativa» (*τὸ λογιστικόν*), chiamata anche «opinativa» (*τὸ δοξαστικόν*; *Eth. nic.*, VI, 5, 1140 b 26), che conosce le cose i cui principi possono essere diversi, ossia le realtà

contingenti, intorno alle quali, abbiamo visto, vertono la deliberazione e la scelta.

4.2.1 *La parte scientifica dell'anima razionale e le relative virtù dianoetiche*

Che la prima sia «scientifica» vuol dire che la sua attività non è soltanto, e genericamente, qualunque forma di conoscenza razionale, ma riguarda quei tipi di conoscenza razionale che fanno riferimento alla caratteristica peculiare della scienza di essere un sapere causale e che consistono o nella scienza propriamente intesa, in tutta l'ampiezza del dominio abbracciato da questa nozione, ossia nelle diverse specie di scienze, o in quel conoscere che concorre alla costruzione della scienza attraverso la determinazione dei principi, i quali, come sappiamo, fungono da premesse nel relativo procedimento conoscitivo. Tutte queste attività della ragione hanno infatti a che vedere con la prerogativa della scienza di conoscere in rapporto alle cause e ai principi, e per questo fanno capo alla parte «scientifica» dell'anima razionale, venendo così in luce che «scienza» e «scientifico»

sono qui usati secondo quell'omonimia *πρὸς ἓν* che è tipica del procedere aristotelico e garantisce al contempo l'unità e le differenze.

Quanto alla scienza propriamente intesa, essa, si diceva, è da intendersi assunta in tutte le sue specie ed è perciò chiaro che le

scienze ascritte al *τὸ ἐπιστημονικόν* sono sia quelle teoretiche, sia quelle poietiche, sia quelle pratiche. Né deve fare difficoltà il rilievo che le realtà alle quali questa parte dell'anima razionale si rivolge hanno principi immutabili. Altro, infatti, è l'immutabilità della cosa e altro l'immutabilità o comunque la stabilità dei suoi principi, e se le produzioni artigianali e le azioni appartengono a ciò che può essere diverso, i relativi principi sono invece verità universali e immutabili, almeno quelli primi, in ogni caso verità provviste di quella forma di stabilità che è espressa dal «per lo più», com'è stabile che il bene, in ogni campo dell'umano operare, coincide col fine o che il passeggiare dopo il pranzo giova alla salute; e tanto basta perché si costituisca la scienza. Ciò che muta in questi ambiti sono infatti le azioni e i prodotti delle arti, com'è particolarmente evidente nel caso della medicina, perché sono mutevoli, in quanto rigorosamente singolari, le circostanze in cui l'agire e l'arte operano, ossia in cui intervengono le corrispondenti attività della ragione; ma le regole della produzione e i principi dell'agire etico non mutano da circostanza a circostanza, né possono indifferentemente enunciare una certa cosa e una diversa.

In particolare va osservato come col rilievo di cui sopra e con quello secondo cui la scienza indaga ciò che non può essere diverso (*Eth. nic.*, VI, 3, 1139 b 20-21), ossia il necessario (*Eth. nic.*, VI, 6,

1140 b 32), lo Stagirita prospetti la condizione di tutte le scienze: di quelle teoretiche, dove la necessità attiene sia agli oggetti che ai principi della filosofia prima e della matematica, senz'altro ai principi della fisica ma non anche a ogni suo oggetto, che non è costituito soltanto dal necessario, bensì anche dal «per lo più»; e di quelle poietiche e pratiche, dove la necessità non riguarda affatto l'oggetto, che non è mai il necessario, ma soltanto alcuni principi, mentre gli altri si costituiscono in quella forma di stabilità, prossima al necessario, che è il «per lo più».

Al contrario, «delle cose i cui principi possono essere altrimenti, di queste non vi è dimostrazione» (*Eth. nic.*, VI, 5, 1140 a 34-35) e quindi neppure scienza, confermandosi in tal modo che la stabilità che caratterizza il relativo sapere è fondamentalmente e in prima istanza quella dei principi, non delle realtà studiate.

La conseguenza di tutto questo è che anche le scienze pratiche, in quanto scienze, sono attività della parte scientifica dell'anima razionale (*τὸ ἐπιστημονικόν*), ossia della ragione teoretica. Anzi, più precisamente, realizzano, assieme alle scienze poetiche e alle scienze teoretiche, quello stato di eccellenza di detta parte in cui complessivamente consiste una virtù dianoetica: quella per l'appunto della scienza (*ἐπὶ στήμῃ*).

Oltre alla scienza Aristotele indica come virtù dianoetiche relative alla parte scientifica dell'anima razionale l'arte (*τέχνη*), l'intelletto (*νοῦς*) e la sapienza (*σοφία*).

Che l'arte e l'intelletto siano virtù della parte scientifica a questo punto è chiaro. La prima rappresenta, infatti, quello stato d'eccellenza del conoscere e della verità nel campo del produrre in cui consistono le scienze poietiche. Essa è, in effetti, l'«abito accompagnato da ragionamento (*λόγος*) vero che dirige il produrre» (*Eth. nic.*, VI, 4, 1140 a 25-26).

L'intelletto è invece l'eccellenza della ragione nella ricerca dei principi, ed è uno stato di perfezione che interviene in tutte le scienze, giacché tutte nelle loro costruzioni abbisognano di principi, ma che è distinto dalle scienze stesse nella misura in cui la ricerca che compie non ha carattere dimostrativo. Per questo viene distinto come virtù dianoetica specifica.

La sapienza è poi la virtù alta della parte scientifica sia perché ha per oggetto le realtà più perfette, sia perché è conoscenza comprensiva e dei principi e di ciò che discende; è, cioè, «intelletto e scienza: scienza delle realtà che più sono degne di onore, coronata dall'intelligenza dei supremi principi» (*Eth. nic.*, VI, 7, 1141 a 20-21). Essa in tutta evidenza coincide con la filosofia prima, ed è presentata

da Aristotele con considerazioni che richiamano quelle di *Metaph.*, I, 1-2: che è sempre stata attribuita a chi è eccelso nella conoscenza di un'arte particolare, ma soprattutto in senso assoluto. In *Metaph.*, I, 2 (982 a 6-12) si diceva anche, come abbiamo a suo tempo precisato, che si ritiene sapiente chi conosce tutte le cose e soprattutto quelle più difficili.

4.2.2 La parte calcolativa dell'anima razionale e la virtù dianoetica della saggezza

Distinta dalla parte scientifica dell'anima razionale, ossia dalla ragione teoretica, è la parte calcolativa od opinativa di essa, ovvero la ragion pratica, la cui virtù è la saggezza (φρόνησις).

Anche l'attività di questa parte è una conoscenza, ma essa non riguarda affatto la scienza e, in particolare, quella sua specificazione costituita dalle scienze pratiche. Occorre, infatti, distinguere la scienza pratica o filosofia pratica (che corrisponde all'attività della parte scientifica dell'anima razionale) da una conoscenza, ossia da una forma di razionalità, che è anch'essa pratica, ma non è scientifica (la quale corrisponde all'attività della parte calcolativa od opinativa dell'anima razionale). Ciò è chiaro dai seguenti rilievi.

Innanzitutto, la scienza, come si è più volte ripetuto, è sapere causale, che procede da principi, e nelle scienze pratiche i principi sono i beni, vale a dire i fini dell'agire. Intorno a essi indaga, come abbiamo visto, la politica architettonica, che costituisce la forma più elevata di scienza pratica o filosofia pratica. Al contrario il conoscere della parte calcolativa o ragion pratica (che per questo va ben tenuta distinta dalla filosofia pratica o scienza pratica) riguarda i mezzi, com'è chiaro dal fatto che calcolare e deliberare sono la stessa cosa (*Eth. nic.*, VI, 2, 1139 a 12-13) e non si delibera mai sui fini, bensì sui mezzi per conseguirli.

Inoltre, le scienze esigono stabilità, se non tutte dell'oggetto che indagano, il quale nel caso delle scienze pratiche e poetiche non è assolutamente il necessario, certamente però dei principi, nei termini che abbiamo sopra precisato. Ebbene, né «alcuno delibera sulle cose che non possono essere diversamente» (*Eth. nic.*, VI, 2, 1139 a 13-14; 5, 1140 a 31-32), né su ciò i cui principi hanno saldezza, perché altrimenti il deliberare stesso finirebbe per essere una sorta di dimostrazione, mentre non lo è affatto.

Ma che l'attività pratica della ragione non sia scienza, risulta in tutta esplicitezza dalla circostanza che non lo è il suo stato di ottimalità, ossia la φρόνησις, come Aristotele dichiara espressamente in *Eth. nic.*, VI, 5 (1140 a 33 – b 1). Qui, infatti, dopo aver richiamato, da un lato, che non si delibera mai su ciò che non può essere altrimenti né sulle cose che non si possono compiere,

dall'altro che la scienza s'accompagna sempre a dimostrazione, mentre le realtà i cui principi possono essere diversi, sulle quali verte la deliberazione, non ammettono dimostrazione, lo Stagirita conclude che, pertanto, «la saggezza (φρόνησις) non può essere né scienza né arte».

Queste risultanze rivestono un particolare rilievo nel porre in luce la necessità di distinguere la ragion pratica, ossia la ragione che, intervenendo nelle circostanze particolari, decide l'azione e di cui la saggezza rappresenta per l'appunto la virtù, dalla scienza o filosofia pratica, intesa sia globalmente che nell'articolazione delle sue delle forme di sapere (la politica architettonica, l'etica, l'economica e la politica in senso stretto), vale a dire dalla conoscenza scientifica dei beni e dei fini.

Tra esse, in forza di quanto s'è detto, non può vigere alcun rapporto d'inclusione, non potendosi né ascrivere la saggezza al dominio della «filosofia» pratica, giacché lo vieta l'inammissibilità di portare alla scienza ciò che non è scienza, né pensare che entro il genere della ragion pratica si ritagli, quale sua specie, una ragion pratica che procede causalmente e che si costituisce perciò come scienza o filosofia pratica, giacché questa non è affatto una specie della suddetta ragione, sibbene di quella teoretica, e fa capo alla parte scientifica, la quale, a sua volta, non rappresenta una specificazione della parte calcolativa, ma entrambe derivano dalla medesima divisione della parte razionale dell'anima.

Se tuttavia la saggezza non è scienza pratica, né questa è riferibile all'attività pratica della ragione, ciò non significa che tra le due non sussista un rapporto. Anzi il loro rapporto è strutturale, perché su di esso si salda il cosiddetto sillogismo pratico, nel quale prende concreta consistenza la scelta deliberata e dunque l'azione morale.

In *Eth. nic.*, VI, 2 Aristotele, dopo aver distinto le due predette parti dell'anima razionale, afferma che i fattori dai quali dipendono la verità e l'azione sono l'intelletto (νοῦς) e il desiderio (ὄρεξις)

(la sensazione [αἰσθησις], che pur interviene nella verità, va infatti esclusa in quanto non fa agire) e che ciò che nel pensiero

(διάνοια) sono l'affermazione e la negazione, nel desiderio sono l'attrazione e la repulsione. Ora, perché l'azione sia morale occorre che nella scelta, in cui essa consiste, vi sia identità tra ciò che la

regola (λόγος) afferma e ciò che il desiderio persegue. La scelta, infatti, come abbiamo sentito dire da Aristotele,¹⁰ è un «desiderio

deliberativo» (ὄρεξις βουλευτική), o anche un «intelletto

desiderativo» (ὄρεκτικὸς νοῦς) o un «desiderio intellettivo»

(ὄρεξις διανοητική): è cioè costituita da desiderio e pensiero

(νοῦς, διάνοια, usati in un significato pressoché equivalente) e si produce quando tra questi vi è accordo, nel senso che il fine al quale il desiderio fa aspirare trova un'adeguata indicazione dei mezzi adatti a raggiungerlo da parte del pensiero, che in tal modo è «vero»

(λόγος ἀληθής; *Eth. nic.*, VI, 2, 1139 a 24). Questo pensiero è la deliberazione (βούλευσις) e consiste in un calcolo: quello per l'appunto dei mezzi idonei a conseguire il fine, manifestando in ciò la sua natura «pratica», ossia capace di muovere alla scelta e dunque all'azione, in virtù dell'accordo col desiderio. Ché il pensiero da solo non muove nulla. E parimenti anche la sua «verità» è di questo tipo, distinguendosi così da quella teoretica.

L'azione, ossia la scelta, è morale quando il fine cui il desiderio fa tendere è l'ottimo (*Eth. nic.*, VI, 12, 1144 a 1), o, come pure dice

Aristotele, quando il desiderio è retto (ὀρθή) e – ovviamente – il calcolo è «vero». Questa rettitudine si costituisce perché il desiderio assume come suo oggetto, vale a dire come «desiderabile»

(ὀρεκτόν), il bene che la filosofia pratica determina essere tale, e in tanto può farlo in quanto è reso avvezzo dalla virtù a dirigersi su di esso, cosicché il fine sia retto (*Ivi*, 1144 a 7-9). Esso, infatti, precisa Aristotele, non è manifesto se non a chi è moralmente buono, giacché la malvagità fa deviare e induce in errore circa i beni, ossia i principi pratici (*Ivi*, 1144 a 31-36). Si tratta di un tipico caso in cui la virtù, che pure si origina dal compimento abituale di azioni virtuose, influisce poi, come «abito» acquisito, sulle strutture stesse dell'agire etico.

Ora, detto bene, assunto dal desiderio retto come fine, è posto a massima del comportamento, ossia a regola generale della condotta moralmente conveniente, e funge da premessa maggiore nel «sillogismo pratico» o, secondo l'espressione dello Stagirita, nel «sillogismo delle cose praticabili» (*Ivi*, 1144 a 31-32).

In esso la premessa minore è rappresentata dal calcolo «vero» dei mezzi e la conclusione che ne scaturisce è la scelta. Si chiarisce in tal modo perché la saggezza, che è la virtù della parte calcolativa dell'anima razionale e rende perciò «vero» il calcolo della deliberazione, pur non essendo «scienza» pratica si connetta però costitutivamente con essa nella struttura del sillogismo pratico e della scelta.

4.2.3 La natura della saggezza

Per comprendere la natura della saggezza (φρόνησις), dice Aristotele, bisogna considerare chi è ritenuto saggio (φρόνιμος). Questi è colui che sa ben deliberare su ciò che è vantaggioso in vista

della felicità: sia da un punto di vista generale e sia anche in un settore particolare, ma sempre su problemi concernenti il raggiungimento di un fine importante e che non sia oggetto di disquisizione tecnica. La differenza dall'«arte» (τέχνη) si rileva, infatti, già dalla circostanza che l'artigiano (τεχνίτης) che sbaglia intenzionalmente è migliore di quello che sbaglia contro il suo proposito, mentre nel campo della saggezza vale il contrario. Saggi sono, per esempio, Pericle e le persone che, come lui, possiedono la capacità di percepire che cosa è bene per l'uomo in generale nell'amministrazione della casa o della città.

Legata strutturalmente com'è, dunque, alla capacità di ben deliberare (εὐβουλία), la saggezza tuttavia se ne distingue per il fatto di definirne lo stato d'eccellenza, e rappresenta così la «virtù» (dianoetica) della parte dell'anima razionale cui la deliberazione fa capo: quella per l'appunto calcolativa (τὸ λογιστικόν), essendo la deliberazione un calcolo. La saggezza (φρόνησις) è esattamente l'abito che lo rende «vero»: «l'abito» dice dunque lo Stagirita «accompagnato da ragione vera capace di far agire nell'ambito delle cose che sono buone o cattive per l'uomo» (*Eth. nic.*, VI, 5, 1140 b 5-6).

Quale virtù della parte suddetta, essa è inferiore alla sapienza, nella misura in cui anche l'oggetto di questa parte è inferiore a quello della parte dell'anima razionale di cui è virtù la sapienza: le realtà contingenti e l'uomo, rispetto a quelle necessarie ed eterne. E, precisa Aristotele, non ha alcuna importanza che l'uomo sia superiore agli altri viventi, giacché «esistono enti per natura molto più divini dell'uomo», come, per stare a quelli visibili, i corpi celesti (*Eth. nic.*, VI, 7, 1141 a 28 ss.).

Per acquisirsi e mantenersi viva, la saggezza richiede poi un dominio sul piacere, realizzato dalla virtù etica della moderazione (σωφροσύνη), la quale, anzi, ad avviso dello Stagirita deriva il suo nome proprio dal fatto di «salvaguardare la saggezza (σωφροσύνη = σώζειν τὴν φρόνησιν)» (*Eth. nic.*, VI, 5, 1140 b 11-13). Questo requisito avvicina la saggezza alla filosofia pratica, la cui conoscenza, come abbiamo sentito dire a proposito dell'etica, che ne è una parte, è possibile e fruttuosa se già si è di buoni costumi. Entrambe le forme di razionalità hanno così in comune l'esigenza di costituirsi sulla base e nello spazio di un *ethos* già parzialmente posseduto, che l'una e l'altra provvedono a consolidare in modo definitivo e stabile.

Al pari della deliberazione, che riguarda i mezzi, non i fini, e verte sulle cose contingenti che dipendono da noi, così pure la

saggezza si esplica in quest'ambito. Alcuni hanno ritenuto che anch'essa comporti la conoscenza del fine, perché altrimenti non potrebbe adeguarvi la deliberazione dei mezzi idonei. È stato altresì osservato che, se si può «logicamente» distinguere tra la deliberazione sui mezzi e il desiderio del fine, «in pratica non sarebbe possibile una forma d'eccellenza distinta dall'altra», giacché il solo calcolo dei mezzi non accompagnato «da una virtù morale in grado d'individuare il giusto fine sarebbe solo astuzia o scaltrezza (δελνότης)». ¹¹ Ma al di là del fatto che il rilievo sottolinea un carattere più teorico e analitico che realmente attinente all'effettiva distinzione posta in campo, la cui pertinenza non risulta perciò scalfita, resta che quel fine che la saggezza non può mancare di possedere, non è essa a determinare, sibbene la filosofia pratica. Per cui, com'è stato altrettanto giustamente osservato, ¹² anche la conoscenza che la saggezza ne potrebbe avere non sarebbe scientifica, ma deriverebbe dalla virtù e in particolare dalla moderazione che si devono possedere per essere saggi.

L'ambito proprio e primo della conoscenza del saggio sono i particolari ed anzi l'individuale, per cui la saggezza richiede esperienza, ancorché includa in una certa misura anche la conoscenza dell'universale: quale caratteristica generale del caso specifico sul quale intervenire. Ciò è specialmente evidente da due passi dell'*Etica Nicomachea*. In uno Aristotele, dopo aver affermato che «la saggezza non è solo conoscenza dell'universale, ma deve conoscere anche i casi individuali», precisa che, essendo «pratica, deve possedere entrambe le conoscenze, o piuttosto quella del particolare» (*Eth. nic.*, VI, 7, 1141 b 14-23). Nel secondo chiarisce che l'errore della deliberazione, di cui la saggezza è lo stato di eccellenza, può «riguardare o l'universale o l'individuale: ci si può sbagliare, infatti, o nel pensare che tutte le acque pesanti sono nocive, o nel pensare che questa determinata acqua è pensante» (*Eth. nic.*, VI, 9, 1242 a 20-23).

In proposito occorre precisare che da queste due conoscenze, assunte come premesse, non si sviluppa, come pur si è creduto, un «sillogismo pratico». Questo, s'è visto, conclude con la decisione di compiere o non compiere una data azione: nel caso di specie, di non bere una data acqua; ma dalle premesse in oggetto non deriva affatto una «decisione», ossia una «scelta», sibbene che «questa data acqua è nociva».

Si tratta invece di una sorta di prosillogismo, operato dalla saggezza, la cui predetta conclusione viene assunta, essa sì, come premessa minore del sillogismo pratico nel quale la maggiore, fornita non dalla saggezza, bensì da un referto della filosofia pratica investito dal desiderio, suona «non bisogna bere acque nocive». Da questa premessa, infatti, e da quella del prosillogismo deriva la scelta di non

bere questa data acqua.

Che della premessa maggiore Aristotele non parli, non soltanto è ben logico, dal momento che l'oggetto del discorso è la saggezza, e tale premessa non è enunciata per opera di questa virtù, ma è altresì sintomatico di ciò a cui va riferito l'esempio. Aristotele mette invece in chiaro che l'errore della saggezza può riguardare o la conoscenza universale che le acque pesanti sono nocive, o quella individuale che una data acqua è pesante. Ciò che interessa è, ovviamente, questa seconda, poiché la saggezza deve tradurre nell'individuazione del mezzo idoneo a una certa circostanza una norma generale di condotta, e la circostanza è sempre individuale. La conoscenza dell'universale è in funzione di quella, individuale, della circostanza e del mezzo opportuno. La quale, proprio in quanto individuale, deve pur inquadrarsi in una cognizione più vasta. Ma questa non offre affatto al sillogismo pratico la sua premessa maggiore e, in senso proprio, non vi entra neppure come minore, sibbene costituisce l'ambito dal quale questa deriva.

Analoghi rilievi vanno fatti a proposito delle due proposizioni chiamate in causa nell'esempio del primo passo: che le carni leggere sono sane e che quelle d'uccello sono leggere. Nel corrispondente sillogismo pratico la premessa maggiore suona «bisogna mangiare carni sane», e lo Stagirita precisa che non basta sapere (premesse minore) che quelle leggere sono sane se non si conosce poi quali sono effettivamente leggere. Come si vede, solo con la premessa (minore) che «le carni d'uccello sono sane» si può concludere con la decisione di mangiarle. E tale premessa (minore) è a sua volta la conclusione di un prosillogismo costituito dalle proposizioni iniziali.

Anche sotto questo profilo la saggezza presenta una certa affinità con la filosofia pratica, ma si tratta di un'affinità assai vaga, dal momento che i prosillogismi che essa può compiere non sono «dimostrazioni», come prova il fatto che nelle relative proposizioni può insidiarsi l'errore, e dunque non è «scienza».

Va infine rilevato che Aristotele distingue la saggezza ($\varphi\rho\acute{o}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$), oltre che dalla buona deliberazione ($\epsilon\upsilon\beta\omicron\upsilon\lambda\iota\alpha$), come abbiamo detto, anche dall'intendimento ($\sigma\acute{\upsilon}\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$) e dalla perspicacia ($\epsilon\upsilon\sigma\upsilon\nu\epsilon\sigma\iota\alpha$), i quali specificano un'attitudine soltanto critica e non sono capaci di dare anche comandi, come invece fa la saggezza, nonché dal buon senso ($\gamma\nu\acute{o}\mu\eta$), che è la capacità di giudicare ciò che è equo. La saggezza comprende questi abiti, ma ne è superiore (*Eth. nic.*, VI, 10, 11).

4.3 LA VIRTÙ PIÙ ELEVATA

Con quest'espressione Aristotele designa l'esercizio della sapienza, vale a dire la contemplazione, quale grado massimo dell'eccellenza o

virtù dell'anima razionale. In essa risiede il livello estremo della felicità. Se questa, infatti, consiste nell'attività secondo virtù, ossia nell'attività più eccellente, e tra le virtù quelle dianoetiche sono superiori a quelle etiche; ancora, se, come abbiamo visto, tra le virtù dianoetiche la sapienza è superiore alla saggezza, allora è chiaro che la sapienza sarà la «virtù più elevata» e che nel suo esercizio la felicità trova la sua massima realizzazione, concretandosi in essa la vita migliore.

Questa conclusione, che rappresenta la logica conseguenza di tutto il discorso, è asserita esplicitamente nell'epilogo dell'*Etica Nicomachea*:

se la felicità è attività secondo virtù, è logico che sia secondo la virtù più alta, e questa sarà la virtù di ciò che vi è di migliore. Tanto dunque che questo sia l'intelletto o qualcos'altro – qualcosa che, ad avviso di tutti, per natura comanda e dirige ed ha conoscenza delle realtà belle e divine, o perché è in se stesso divino, o perché è la cosa più divina di ciò che è in noi – l'attività di questa parte secondo la virtù che le è propria costituirà la felicità più perfetta. Ora, che quest'attività sia attività contemplativa, è stato detto (*Eth. nic.*, X, 7, 1177 a 13 ss.).

Nel passo, che è di notevolissima importanza, è innanzitutto da rilevare l'affermazione che l'intelletto è di natura divina, derivandogli questa prerogativa dall'avere ad oggetto i principi, vale a dire le realtà massimamente conoscibili, le quali, in quanto immutabili ed eterne, partecipano della caratteristica che è propria del divino. L'intelletto allora, che concerne tali realtà, è esso stesso divino: o in se stesso, giacché, per conoscerle, dev'essere di natura affine, o perché, consentendo all'uomo di conoscere il divino, costituisce la parte più divina di lui, dunque quella migliore e più eccellente. Così egli può vivere secondo l'intelletto non in quanto uomo, ma «in quanto in lui è presente qualcosa di divino» (*Ivi*, 1177 b 27), un qualcosa che «seppure è piccolo per la massa, per potenza e dignità è di gran lunga superiore a tutte le cose» (*Ivi*, 1178 a 2).

Chiaro dunque che l'attività dell'intelletto non costituisce soltanto una virtù, sibbene la virtù più elevata. E poiché tale attività è la contemplazione, ecco allora che in essa si realizza la virtù suddetta. Di conseguenza nel suo esercizio risiede pure il bene supremo dell'uomo e si attua appieno la felicità.

Oltre che per essere l'attività della parte più elevata, la contemplazione rivela la sua eccellenza anche in altre prerogative. Innanzitutto nell'essere l'attività più continua, potendosi l'uomo immergere in essa per una durata superiore a quella con la quale si dedica a qualunque altra attività, sia pratica che poietica (*Ivi*, 1177 a 22-24).

Questa tesi si connette assai strettamente a quella secondo cui l'attività teoretica richiede il possesso dei beni esteriori in misura

molto minore dell'attività etica (*Eth. nic.*, X, 8, 1178 a 23 ss.): sostanzialmente soltanto di quelli necessari per vivere, mentre per compiere azioni liberali c'è bisogno di mezzi, azioni coraggiose di forza, azioni moderate della possibilità di agire liberalmente, e così via.

In terzo luogo, l'attività contemplativa è la più piacevole (*Eth. nic.*, X, 7, 1177 a 24-27), giacché, come abbiamo visto, il piacere corrisponde al perfezionamento dell'atto, consistendo nell'«attività non impedita di un abito conforme a natura» (*Eth. nic.*, VII, 14, 1153 b 12), e quanto più l'attività è elevata tanto più è piacevole.

In quarto luogo, è attività cui assolutamente compete l'autosufficienza, potendosi esercitare anche da soli, ancorché sia meglio esercitarla circondati da allievi (*Eth. nic.*, X, 7, 1177 a 27-34).

In quinto luogo, è amata di per se stessa, giacché non ha altro fine che il puro contemplare e non sortisce altro effetto che la mera conoscenza (*Eth. nic.*, X, 7, 1177 b 1-3).

Infine, è attività che si esercita lontano dalle faccende politiche e militari e che richiede tempo libero dalle occupazioni pratiche, e questo è, ad avviso unanime, cosa che massimamente rende felici.

Anche in virtù di queste caratteristiche – precisa lo Stagirita – l'attività contemplativa realizza la felicità perfetta, quando sia esercitata per un tempo sufficientemente lungo e possibilmente per l'intero arco della vita (*Eth. nic.*, X, 7, 1177 b 19 ss.). In queste condizioni non soltanto rende l'uomo in qualche modo immortale, poiché lo pone in rapporto con le realtà immortali, che ne costituiscono l'oggetto, ma gli consente di realizzare appieno la sua natura, dal momento che la ragione o, come dice Aristotele, l'intelletto è la sua determinazione formale specifica.

Si staglia così quella figura del sapiente quale uomo ideale nella quale s'incarna il genere di vita più elevato. In esso molto pertinentemente è stato ravvisato il riflettersi in sede etica della posizione che l'uomo per Aristotele occupa nella scala degli esseri viventi.¹³ Nel senso che, in una visione del mondo biologico nella quale, senza soluzione di continuità, le piante possiedono le sole facoltà nutritiva e riproduttiva, gli animali, oltre queste, anche la sensazione, quasi tutti la locomozione, il desiderio e l'immaginazione e l'uomo, in aggiunta, anche la ragione, sostenere che l'esistenza migliore è quella dedicata all'esercizio di questa facoltà corrisponde a riproporre, avvalorandone la rilevanza morale, la posizione privilegiata dell'uomo nell'ordine dei viventi.

Rilievo pertinentissimo, si diceva, ma che va integrato con altro che ricomponga l'ordine biologico in quello ontologico e colga la posizione dell'uomo nell'ambito dell'essere. La concezione dell'attività teoretica che si è andata delineando chiama infatti in causa, nelle sue

tesi più profonde, il rapporto dell'uomo con le realtà eterne. E mentre ribadisce che non è lui quella più elevata, gli dischiude al contempo una prospettiva di immortalità, e in essa gli indica il suo bene supremo. Scrive infatti il filosofo che non bisogna «dar ascolto a coloro che consigliano, essendo uomini, di porre mente a cose umane e non, essendo mortali, a cose immortali, ma per quanto è possibile si deve diventare immortali» (*Eth. nic.*, X, 7, 1177 b 32-34). Non soltanto, ma essendo l'attività della contemplazione propria degli dèi, giacché per loro non se ne può pensare un'altra, o di altra natura (*Eth. nic.*, X, 8, 1178 b 8 ss.), allora l'uomo stesso, nella misura in cui realizzi la sapienza ed eserciti la contemplazione, è loro massimamente caro (*Eth. nic.*, X, 9, 1179 a 25).

Questi rilievi non devono tuttavia far pensare a una sorta di estraniamento del sapiente dal pieno fervore della vita «umana», in un'attività di scuola che lo pone come in un isolamento e in una solitudine esasperati. Ben al contrario, l'esaltazione della vita contemplativa (*βίος θεωρητικός*) si integra con una visione completa e integrale dell'uomo. Ne è prova eloquente l'affermazione che il sapiente, se «in quanto uomo e vive con la massa della gente e sceglie di compiere ciò che è conforme alla virtù» (*Eth. nic.*, X, 8, 1178 b 7), in quanto persona dedita allo studio riconosce per sé l'insufficienza di quest'unico modo di condurre l'esistenza e, pur non disdegnando d'avervi parte, non ne fa il suo scopo, ma sceglie di limitare le occupazioni pratiche allo stretto necessario, onde poter disporre di quella *σχολή* nella quale dedicarsi allo studio e attività di ricerca.

4.4 L'INTEMPERANZA E LA TEMPERANZA, LA FERMEZZA E LA MOLLEZZA DI CARATTERE
All'etica appartiene anche la trattazione di alcuni stati che, pur non costituendo di per se stessi né virtù né vizi, sono tuttavia, com'è stato felicemente detto con espressione icastica «la loro anticamera», ne favoriscono cioè il costituirsi, inducendovi quasi necessariamente. Si tratta dell'intemperanza (*ἀκρασία*) e della mollezza (*μαλακία*), nonché dei loro opposti: la temperanza (*ἐγκράτεια*) e la fermezza di carattere (*καρτερία*).

Che l'intemperanza non sia un vizio, differentemente dall'incontinenza (*ἀκολασία*), che pur riguarda il medesimo dominio, non è soltanto espressamente dichiarato da Aristotele (*Eth. nic.*, VII, 9, 1151 a 5-6), ma costituisce uno degli specifici esiti della relativa trattazione. La circostanza dipende in ultima analisi dal fatto che, come vedremo, la temperanza non comporta scelta deliberata nel compiere il male, mentre l'incontinenza lo comporta: costitutivamente, e per questo è una forma di malvagità (*κακία*).

On'd'è che anche i loro opposti, rispettivamente, non costituiscono e costituiscono una virtù: non lo è la temperanza, che soltanto prepara la virtù e v'induce, mentre lo è la moderazione (σωφροσύνη).

L'analisi dei suddetti stati è condotta con metodo rigorosamente dialettico: lo Stagirita, che si sofferma in modo ampio e del tutto particolare sull'intemperanza, confrontandola con l'incontinenza, espone dapprima i punti di vista espressi in proposito, indi discute gli argomenti a favore e contro e, tra questi ultimi, innanzitutto la tesi socratica che l'intemperante agisce per ignoranza del bene e della regola morale, per confermare, una volta refutati gli aspetti inaccettabili di tali opinioni, gli ἐνδοξα relativi.

All'inizio del libro VII dell'*Etica Nicomachea*, corrispondente al libro VI dell'*Etica Eudemia*, lo Stagirita fa presente che vi sono tre stati da fuggire: il vizio, l'intemperanza e la bestialità (θηριότης), cui si contrappongono tre stati contrari, ossia da perseguire: la virtù, la temperanza e quella che dovrebbe dirsi la virtù sovrumana (ὑπὲρ ἡμᾶς ἀρετή).

Quest'ultima è un'eccellenza eroica che non interessa affatto l'etica, dato il livello non umano su cui si colloca. Com'è stato giustamente rilevato,¹⁴ Aristotele ne fa menzione più per ragioni di simmetria rispetto alla bestialità, il suo contrario, che per un'intrinseca rilevanza morale da essa rivestita. Virtù eroica e sovrumana è comunque, per esempio, quella che secondo le parole di Priamo deve attribuirsi a Ettore per il suo sommo valore, o quella che gli Spartani attribuiscono a coloro dei quali hanno la massima ammirazione e appellano «uomini divini». Sennonché, proprio per questo fuoriesce dal dominio dell'etica, che è, come già sappiamo, dominio dell'umano. In generale, né a Dio né alla bestia competono virtù e vizio se non in senso improprio e tali da essere di un genere del tutto particolare che non ha quasi nulla a che fare con le relative determinazioni studiate dalla filosofia pratica.

Analoghi rilievi, ma diametralmente rovesciati, vanno poi fatti a proposito della bestialità, che, al pari della virtù divina, è assai rara tra gli uomini e semmai può incontrarsi tra i barbari. Essa in ogni caso è un male minore del vizio, anche se nell'uomo è più temibile. Difatti, non comporta corruzione, bensì assenza d'intelletto, che, come abbiamo visto, è la parte migliore di noi (*Eth. nic.*, VII, 7, 1150 a 1 ss.).

Queste considerazioni comportano che non ci si debba occupare in materia di morale di questi stati, se non liminarmente, e che invece il discorso etico verta sugli altri. Tra essi, del vizio e del suo contrario, ossia della virtù «umana», si è già parlato. Per cui restano da trattare l'intemperanza e la temperanza, nelle loro rispettive differenze

dall'incontinenza e dalla continenza o moderazione, nonché dalla mollezza e dalla fermezza del carattere.

4.4.1 *L'ambito proprio della temperanza, della continenza e dei loro contrari*

La prima questione da affrontare riguarda il dominio in cui versano i due abiti suddetti. Che esso sia costituito dai piaceri non c'è dubbio, ma bisogna stabilire quali. Lo Stagirita afferma che sono esattamente quelli rispetto a cui si costituiscono la moderazione

(σωφροσύνη) e l'incontinenza (ἀκολασία), le quali, a differenza della temperanza e dell'intemperanza, rappresentano rispettivamente la virtù e il vizio per eccesso nell'ambito di un certo tipo di fruizioni edonistiche – il corrispondente vizio difetto è l'insensibilità –, che Aristotele indica in *Eth. nic.*, VII, 6 attraverso una lunga e minuziosa disamina. Egli distingue innanzitutto, nell'ambito dei piaceri propriamente umani, quelli delle cose necessarie, che hanno cioè il loro fondamento nei bisogni del corpo e concernono sostanzialmente la nutrizione e gli impulsi sessuali, da quelli di cose per se stesse degne d'essere scelte, ma suscettibili d'eccesso, quali l'onore, la ricchezza, la vittoria, ecc. Indi rileva che chi oltrepassa la misura in questi secondi non è intemperante in senso assoluto, ma gli si dà quest'appellativo precisando l'ambito in cui glielo si attribuisce; invece chi eccede nei primi, e non in seguito a una scelta deliberata, bensì perché se ne lascia vincere, è intemperante *simpliciter*.

Queste conclusioni vengono ribadite anche attraverso una seconda classificazione dei piaceri, articolata in base al loro provenire o da cose che per loro natura sono degne d'essere scelte, o dalle contrarie di queste, quelle cioè che per loro natura devono essere evitate, o da cose intermedie tra i due tipi. Ebbene, nell'ambito delle prime e delle terze non si parla d'intemperanza, se non per una certa somiglianza con l'intemperanza predicata in senso assoluto, la quale ha come dominio suo peculiare le seconde, che costituiscono altresì l'ambito dell'incontinenza e della moderazione.

In ogni caso l'intemperanza concerne in senso stretto soltanto i piaceri umani, come soltanto a proposito delle disposizioni propriamente umane si può parlare di perversità in senso assoluto. Infatti, relativamente ai piaceri bestiali, che lo Stagirita divide in provenienti da cose che sono piacevoli per natura, o in senso assoluto o per una determinata razza, e da cose che per natura non sono piacevoli, ma possono diventarlo in seguito o a un difetto di sviluppo (disposizioni dovute a malattie), o ad abitudine (disposizioni morbose), o a una depravazione naturale (disposizioni bestiali), non si può parlare d'intemperanza in senso proprio, ma soltanto per somiglianza.

Un'ulteriore precisazione, gravitante nel medesimo ordine di concetti, Aristotele offre trattando della moderazione. Premesso che il suo ambito, come quello dell'abito opposto, ossia dell'incontinenza, è il medesimo in cui gravitano la temperanza e l'intemperanza, chiarisce che esso è dato dai piaceri del tatto, relativi al toccare sia la gola (piaceri di cibi e bevande), sia gli organi sessuali (piaceri afrodisiaci). Si tratta, come si vede, di una specificazione diversa della prima classificazione dei piaceri, ma del tutto congrua con essa nel definire il dominio *proprio* degli stati in questione e senza escludere perciò, neppure qui, che anche altri domini possano pur riguardarli, ma in senso lato e, per l'appunto, per somiglianza.

4.4.2 Intemperanza e incontinenza

Entro l'ambito testé precisato, l'intemperante (ἄκρατής) si distingue dall'incontinente (ἀκόλαστος) perché conosce il bene e la regola di condotta, ma li disattende in quanto si lascia vincere dai piaceri e dalle brame. Egli viene così a trovarsi in uno stato di negatività morale che, tra le malattie, è paragonabile all'epilessia, vale a dire a un male non continuo. L'incontinente invece sceglie con deliberazione di compiere azioni cattive, e in tale scelta persiste: corrotto com'è dal vizio e dalla malvagità, egli ha perso la cognizione del bene e del male, del lecito e dell'illecito, che ormai non sa più distinguere, e così il suo comportamento è dovuto a una decisione. Dunque è incapace di pentimento, e di conseguenza è incurabile. Come, infatti, indica la stessa etimologia, «incontinente» (ἀκόλαστος) è colui che non «può essere corretto» (ἀκολάξειν), tanto e tale è il livello della corruzione morale cui è pervenuto. Il suo male è simile all'idropisia o alla tisi, ossia a malattie croniche, e la sua colpa è peggiore di quella dell'intemperante e più volontaria; per cui anche il biasimo che si tira addosso è maggiore. Al contrario, l'intemperante è curabile, in virtù del rincrescimento che prova per quanto compie, dal momento che non vorrebbe compierlo (*Eth. nic.*, VII, 9, 1151 b 30-36). Così lo caratterizza lo Stagirita:

esiste un tipo d'uomo il quale, a causa della passione, è incline a porsi fuori del solco della retta regola; e la passione lo domina, al punto che non agisce conformemente alla retta regola, ma non lo domina al punto da avere una natura tale da essere convinto di dover perseguire senza alcun ritegno i piaceri di quel genere. Questi è l'intemperante, che è migliore dell'incontinente e che in senso proprio non è neppure perverso; in lui infatti è salvaguardato ciò che è la cosa più eccellente: il principio (*Ivi*, 1151 a 20-26).

Che egli sappia di commettere il male, che lo compia, cioè, pur conoscendo che cos'è bene, viene provato da Aristotele, in polemica con la tesi socratica secondo cui il male coincide con l'ignoranza, in *Eth. nic.*, VII, 5.

Innanzitutto lo Stagirita scarta un'ipotesi inadeguata: che l'agire

dell'intemperante non contraddice la scienza, bensì la sua opinione su ciò che è bene, e che, di conseguenza, essendo l'opinione qualcosa di debole, in lui vacilla la conoscenza della norma di comportamento. Aristotele oppone che, per quanto concerne la forma della convinzione, non c'è differenza tra opinione e scienza.

Indi, con quattro argomenti prova che è possibile conoscere la norma dell'agire morale e agire da intemperante. Infatti, «avere conoscenza» può essere in potenza o in atto; ora, la conoscenza che l'intemperante ha di ciò che bisogna fare è potenziale, per cui la sua azione può procedere in senso opposto.

Inoltre, egli conosce la premessa maggiore del sillogismo pratico, ma non la minore, o ne ha una conoscenza soltanto potenziale: per cui non può far seguire la conclusione, non può, cioè, applicare al caso individuale la conoscenza della norma universale.

E ancora, lo stesso «avere conoscenza» si dice in due sensi: o nel senso che attualmente non si esercita la conoscenza, o nel senso che, pur possedendola, si è però impediti dall'esercitarla, come negli stati di sonno, di follia e di ubriachezza. E sotto l'impulso della passione l'intemperante versa in uno stato analogo a questi, cosicché, pur conoscendo che cosa è bene fare, non può attuare detta conoscenza.

Infine, nell'intemperante la passione opera in modo tale che una conoscenza di ordine universale e di carattere nonpratico, e che dunque non può fungere da premessa maggiore in un sillogismo pratico, si traduca in una premessa universale di ordine pratico, la quale contrasta la conoscenza universale della norma morale. Per cui egli, assumendo la premessa minore, concernente la singola situazione o il singolo fatto, sotto una siffatta premessa maggiore, deduce una conclusione che è sì in contrasto con la conoscenza del bene, ma non di per se stessa, e senza che la norma sia sconosciuta.

4.4.3 *L'intemperanza nel campo dell'impulsività e la sua minore gravità morale*

Se il dominio proprio e primario della temperanza e dell'intemperanza sono, come s'è detto, i piaceri di cibi e bevande e quelli afrodisiaci, intorno ai quali vertono anche la moderazione e l'incontinenza, ciò non significa che questi abiti non si esplichino anche in un altro genere di piaceri e dolori, ed esattamente nell'ambito del piacere della vendetta e del dolore per l'offesa subita. Per un verso, dunque l'intemperanza si esplica in materia di brame

(ἀκρασία τῶν ἐπιθυμιῶν), per un altro nel campo dell'impulsività (ἀκρασία τοῦ θυμοῦ).

Aristotele dimostra (*Eth. nic.*, VII, 7) che il primo caso è peggiore del secondo. Innanzitutto perché l'impulsività in un certo modo segue la regola, in quanto accoglie l'esistenza dell'oltraggio e dell'offesa che

la regola stessa attesta, ma, frettolosamente, intende tale attestazione come un comando di vendicarsi – simile in ciò a quei servitori precipitosi i quali, udito il comando del padrone, agiscono subito e così sbagliano l'esecuzione dell'ordine, o quei cani che, appena si bussa alla porta, abbaiano. Al contrario la brama non segue alcuna regola, ma, non appena questa attesti che si è in presenza di un piacere, muove verso di esso.

In secondo luogo l'impulsività è più radicata nella natura umana di quanto non lo sia la brama dei piaceri eccessivi e non-necessari, e ciò che è più attinente alla natura è più scusabile.

Ancora: l'impulsività non conosce artifici, ma è immediata nell'agire; la brama del piacere invece ne usa. Ebbene, chi usa artificio nel commettere il male è più ingiusto.

Infine è più ingiusto ciò per cui più giustamente si monta in collera, e tra chi monta in collera perché è stato offeso e chi lo fa per il piacere di offendere, agisce più giustamente il primo in quanto il suo comportamento è causato dal dolore – il dolore, per l'appunto dell'offesa –, mentre quello del secondo è indotto dal piacere.

Lo Stagirita distingue due forme d'intemperanza: l'impetuosità (**προπέτεια**) e la debolezza (**ἀσθένεια**). La prima è l'intemperanza di chi si lascia guidare dalla passione, mancando di deliberare; un'intemperanza che si riscontra soprattutto tra le persone facilmente irritabili e di temperamento sanguigno, alle quali fa difetto la volontà (**βούλησις**). La seconda, che identifica il tipo più rappresentativo e specifico dell'intemperanza, è propria di chi, vinto dalla passione, non persevera nella deliberazione che ha preso, venendo meno sia in questa (**βούλευσις**) che nella volontà (**βούλησις**) (*Eth. nic.*, VII, 8, 1150 b 19 ss.). Egli, si diceva, rappresenta la forma emblematica dell'intemperante, che s'adega perfettamente alla fisionomia di chi, come per l'appunto il debole, assomiglia «a quegli uomini che si ubriacano rapidamente e con poco vino, cioè con una quantità minore di come avviene per la maggior parte degli uomini» (*Eth. nic.*, VII, 9, 1151 a 3-5).

Queste due forme non sono però ugualmente negative sul piano morale, né sono guaribili in ugual misura, ma l'impetuosità è migliore e più sanabile della debolezza, appunto perché coloro che peccano per questa seconda sono vinti da una passione debole e dopo aver deliberato, mentre la passione dalla quale si lasciano trascinare gli altri è grande e travolgente, e offusca la capacità di deliberare (*Ivi*, 1151 a 1 ss.).

In *Eth. nic.*, VII, 11 (1151 b 23 ss.) lo Stagirita mostra che gli abiti che si oppongono alla temperanza sono propriamente due: l'intemperanza, caratteristica di chi non si mantiene saldo nella retta

regola perché gode dei piaceri del corpo più di quanto si deve, e l'anonimo abito di coloro che alla regola non si attengono perché di quei piaceri godono meno del dovuto. Ma poiché si tratta di un abito poco frequente, si è indotti a credere che alla temperanza sia opposta soltanto l'intemperanza.

4.4.4 *Fermezza e mollezza di carattere*

Nel medesimo ambito della temperanza e dell'intemperanza, si diceva, versano anche la fermezza e la mollezza di carattere. Si è tuttavia in presenza di abiti propri di comportamenti parecchio diversi, come Aristotele mette in chiaro in un serrato confronto (*Eth. nic.*, VII, 8).

Innanzitutto la differenza si rileva per il fatto che, mentre gli abiti della prima coppia riguardano il dominare e il lasciarsi vincere dai piaceri nei quali i più si lasciano vincere o si fanno dominare, quelli della seconda riguardano invece il saper dominare e il lasciarsi vincere dai dolori nei quali i più si lasciano vincere o si fanno dominare. In particolare, la fermezza di carattere consiste nel saper resistere, la temperanza invece nel dominare: esse sono pertanto diverse, allo stesso modo in cui il non essere sopraffatto è diverso dal vincere, e la temperanza è migliore.

Inoltre, distinti i piaceri e i dolori in necessari e non-necessari, è posto che i primi sono tali se contenuti nella debita misura, lo Stagirita precisa che è incontinentemente sia chi, deliberatamente e al fine del piacere stesso, persegue l'eccesso dei piaceri o i piaceri necessari, ma in modo eccessivo, sia chi deliberatamente e non perché ne sia stato vinto, fugge i dolori. Invece chi persegue i piaceri eccessivi o persegue in modo eccessivo i piaceri necessari non in seguito a scelta deliberata, ma perché ne è vinto, è intemperante; e parimenti chi non sopporta i dolori, ma non intenzionalmente, bensì perché ne è sopraffatto, è molle di carattere.

Infine Aristotele fa presente che criterio per giudicare la mollezza di carattere e l'intemperanza è la comune capacità di resistere, sia nel campo dei piaceri che in quello dei dolori: molle di carattere è chi nei dolori difetta rispetto a questa capacità, intemperante chi difetta rispetto a essa nei piaceri.

5. La politica

La politica in senso proprio, non la politica architettonica o la politica come scienza complessiva delle cose umane, studia le forme di vita associata e tra esse fondamentalmente la *polis*, indagandola sotto il profilo degli ordinamenti costituzionali e delle sue istituzioni. Il presupposto è che «l'uomo *per natura* è un vivente politico» (*Pol.*, I, 2,

1253 a 2-3; 7-8). *Per natura*, non per scelta, ossia per un atto deliberativo su cose che potrebbero essere diversamente, giacché, come Aristotele dichiara, il bisogno di condurre la vita assieme è insito nel suo stesso essere. Una vita solitaria compete, infatti, o al bruto o a Dio: al primo perché non avverte alcuna necessità di ordine spirituale, al secondo perché è del tutto sufficiente a se stesso e in se stesso felice.

Da qui un'altra, necessaria precisazione: ciò che l'uomo ricerca e mette in comune nella vita associata non è soltanto la possibilità di soddisfare più facilmente i suoi bisogni elementari e primari. Certo, anche questo, senza dubbio, come ha indiscutibilmente importanza la parte di benessere che a ciascuno deriva e che fa scorgere nel vivere insieme un interesse comune (*Pol.*, III, 6, 1278 b 21-23); né va taciuta la spinta istintiva che porta l'uomo e la donna a costituire la comunità familiare in vista della perpetuazione della specie, similmente a ciò che avviene anche per gli altri animali e persino per le piante (*Pol.*, I, 2, 1252 a 29-30). Ma la comunità politica per Aristotele realizza innanzitutto una forma di vita pienamente umana. Si tratta di una tesi basilare, che lo Stagirita afferma espressamente là dove avverte che la *polis*

non è comunanza di luogo né esiste per evitare eventuali aggressioni e in vista di scambi: tutto questo necessariamente c'è, se dev'esserci una *polis*, però non basta perché ci sia una *polis*: la *polis* è comunanza di famiglie e di stirpi nel viver bene: il suo oggetto è un'esistenza pienamente realizzata e indipendente» (*Pol.*, III, 9, 1280 b 31-35).

Il suo scopo è, infatti, di mettere in grado gli uomini di «vivere in modo felice e bello (τὸ ζῆν εὐδαιμόνως καὶ καλῶς)», non semplicemente di garantirgli l'esistenza, ossia il solo ζῆν, e di fargli realizzare belle azioni (*Pol.*, III, 9, 1281 a 2-4).

Tale comunità viene inoltre ricercata e attuata, anche indipendentemente dai vantaggi materiali, per il semplice piacere di vivere insieme, di per se stesso, quale modo più completo di fruire di quella gioia e di quella dolcezza che sono naturalmente connesse all'esistere, come attesta il fatto che ognuno ne è attaccato ed è disposto a sopportare anche molte avversità per permanervi (*Pol.*, III, 6, 1278 b 26-31).

Infine la comunità politica incarna quel mondo del diritto e della comunicazione che si connette in maniera diretta alla prerogativa dell'uomo di avere, unico tra i viventi, il linguaggio e di pensare così il giusto e l'ingiusto, il bene e il male (*Pol.*, I, 2, 1253 a 9-17). Dà corpo, insomma, a un'esigenza e a un bisogno culturali, propri dell'uomo. Tanto che nella *polis* si compie la sua educazione ed è compito dei legislatori «rendere moralmente buoni i cittadini» (*Eth. nic.*, I, 13, 1102 a 9; II, 1, 1103 b 3-4).

Il nesso con l'etica a questo punto è evidente, tanto che l'autore dei *Magna Moralia*, un trattato che, se non fu scritto da Aristotele, ne ripropone però i contenuti dottrinali, dice che l'etica è «parte e principio della politica» (*Magna Moralia*, I, 1, 1181 b 25-26). Eppure non lo stato in quanto tale per lo Stagirita è un'istituzione etica – il che lo differenzia dalla concezione platonica e da certe concezioni moderne di stampo chiaramente idealistico. Invece è «nello» stato che il bene pratico, ossia la felicità, si realizza nella dimensione più elevata. Ché, se il bene è identico nella dimensione del singolo e in quella di una comunità, è tuttavia superiore nella seconda (*Eth. nic.*, I, 1, 1094 b 8-10).

All'inizio della *Politica* Aristotele precisa che, come negli altri campi, è necessario analizzare il composto nei suoi elementi semplici (*Pol.*, I, 1, 1152 a 19-23) e che la materia va studiata seguendone lo svolgersi dall'origine (*Pol.*, I, 2, 1152 a 24-25). Il composto ultimo è la *polis*, la forma più elaborata e al tempo stesso più alta di comunità, la quale risulta dall'unione di più villaggi, che a loro volta si originano dall'unione di più famiglie. L'indagine inizia dunque dalla famiglia, e di essa studia, secondo questo criterio, gli elementi costitutivi.

Detto metodo è, in tutta evidenza, quello più volte indicato dallo Stagirita come procedente da ciò che è più noto rispetto a noi verso ciò che lo è per sé. Esso segue inoltre la parallela regola che ciò che è ultimo nell'ordine dell'analisi è primo nell'ordine della costruzione. La famiglia, anzi le sue componenti rappresentano infatti ciò che è più noto rispetto a noi, perché sono il dato più elementare e più vicino all'esperienza. Esse sono altresì le determinazioni ultime cui l'analisi, ossia la scomposizione perviene, e dunque le prime sulle quali riflettere per seguire il «costruirsi» della *polis*. Questa però «per sé» è più nota delle altre forme di comunità, ed è «per natura anteriore alla famiglia e a ciascuno di noi, perché il tutto dev'essere necessariamente anteriore alla parte» (*Pol.*, I, 2, 1253 a 18-19).

5.1 LA FAMIGLIA E LE SUE COMPONENTI

La famiglia si costituisce su quattro basilari rapporti: quello tra il padrone e gli schiavi, tra il marito e la moglie, tra il padre e i figli, e la cosiddetta crematistica, ossia l'arte di procurare i beni materiali per il necessario sostentamento della famiglia stessa.

Benché Aristotele si diffonda con ampiezza decisamente maggiore a trattare del primo e dell'ultimo, tutti e quattro sono a pari titolo e in ugual misura necessari per il sussistere della realtà familiare, che ha perciò in essi le sue componenti.

5.1.1 La schiavitù per natura

La trattazione della schiavitù inizia con l'osservazione che l'economia domestica ha bisogno di strumenti, e di essi alcuni sono inanimati,

altri invece sono animati. Lo schiavo è esattamente uno strumento animato.

Questa definizione viene poi ulteriormente precisata nei termini seguenti: in quanto strumento, egli (ma sarebbe più esatto dire «esso») è un oggetto di proprietà. Gli oggetti di proprietà sono, infatti, strumenti. Alcuni, come la spola, strumenti di produzione, in quanto producono qualcosa oltre a essere usati, per esempio un tessuto; altri, come il vestito, strumenti d'azione, giacché servono unicamente per essere usati e non anche per realizzare un prodotto (un vestito può soltanto essere indossato, ma non produce nulla). Lo schiavo è oggetto di proprietà nella linea degli strumenti d'azione, come del resto ben s'addice al fatto di essere animato. Come tale, infatti, egli agisce, non produce, in senso proprio. Si potrebbe osservare che anche lo schiavo produce qualcosa, ma a ben vedere non è esattamente così: ciò che produce, parlando con rigore, è per esempio la terra, mentre lo schiavo, arando e mietendo, agisce. Questo è vero anche nel caso dei manufatti: ciò che produce un oggetto è l'arnese, un martello, una sega, mentre lo schiavo, azionandolo, agisce.

Il concetto di proprietà che definisce lo schiavo è marcato da Aristotele con il rilievo che, in quanto è un siffatto oggetto, è «parte» e come questa «appartiene» interamente ad altro. Perciò, mentre il padrone è soltanto padrone dello schiavo, ma non appartiene a questo, lo schiavo non è soltanto schiavo del padrone, ma appartiene interamente a lui.

Il concetto va chiarito sotto il profilo logico, giacché in *Cat.*, 7 Aristotele aveva portato, tra gli altri, proprio l'esempio dello schiavo e del padrone per illustrare i relativi, ossia, come abbiamo visto, quelle realtà che, ciò che sono, non lo sono in sé, ma in rapporto ad altro. Dunque, come l'essere dello schiavo non è definibile in sé, ma nel riferimento all'essere del padrone, così anche l'essere di costui lo è non in se stesso, bensì in riferimento a quello dello schiavo. Ma sempre in *Cat.*, 7 lo Stagirita aveva precisato che il correlativo, che è sempre necessario che si dia perché abbiano luogo i relativi, va posto opportunamente, e cioè con esclusivo riferimento alla nozione per cui sussiste la relazione, non anche in rapporto a quella di cui il relativo è accidente: lo schiavo, per esempio, è certamente relativo al padrone, ma non all'uomo, anche se il padrone è un uomo e «schiavo» è accidente di «uomo»; parimenti anche il padrone è di necessità padrone di uno schiavo, però non di un uomo, per il medesimo motivo. Ebbene, laddove lo schiavo sia preso in considerazione in quanto «proprietà» e il padrone in quanto «proprietario», si introducono due determinazioni che non appartengono al genere categoriale dei relativi, perciò sotto questo profilo anche i soggetti corrispondenti risultano svincolati dal rapporto di mutua relazione.

Essi, cioè, non sono più, per l'aspetto ora precisato, l'uno «dell'» altro, ma tale rapporto vige soltanto per la proprietà rispetto al proprietario, non anche per il proprietario rispetto alla proprietà. È questo il supporto dottrinale che permette allo Stagirita di enunciare la tesi in oggetto.

La terza nota definitoria dello schiavo è di essere tale «per natura». Aristotele lo prova argomentando che, dei due elementi che costituiscono il vivente, l'anima e il corpo, la natura ha disposto che la prima comandi e il secondo sia comandato. Ed è utile per entrambi che sia così. Non solo, ma l'anima comanda sul corpo secondo l'autorità del padrone e, tra le facoltà dell'anima, l'intelligenza comanda sull'appetito con l'autorità dell'uomo di stato. Queste relazioni vigono anche tra l'uomo e gli animali, tra i quali quelli domestici sono migliori di quelli selvatici, e non soltanto sono sottomessi all'uomo, ma questa sudditanza è loro giovevole, perché ne traggono sicurezza in ordine alla loro sussistenza. Analogamente il maschio per natura comanda sulla femmina, perché è superiore. Lo stesso rapporto si verifica tra gli uomini: quelli le cui attività si riducono al solo impiego della forza fisica e non partecipano della ragione se non per quel minimo che li mette in grado di comprendere gli ammonimenti del padrone e il modo di eseguire tecnicamente i lavori, in buona sostanza per comprendere gli ordini, senza tuttavia possederla, sono *per natura* atti a essere comandati. Sono per l'appunto schiavi «per natura» (*Pol.*, I, 5, 1254 b 3-25), trattandosi di esseri che possono soltanto faticare col corpo (*Pol.*, I, 2, 1252 a 33-34). Al contrario sono «per natura» liberi gli uomini che dispongono della facoltà intellettuale e che sono perciò in grado di prevedere con l'intelligenza.

Gli uni e gli altri traggono dal rapporto di subordinazione reciproca utilità: il padrone perché risulta sgravato da quei compiti materiali che gli impedirebbero la partecipazione all'attività politica; lo schiavo perché, se non fosse sottomesso, ma assumesse autonoma iniziativa, non sarebbe in grado di sopravvivere.

È da sottolineare in ogni caso che Aristotele concepisce la schiavitù per natura unicamente in rapporto alla condizione psichica dei soggetti; il che conferisce alla relativa teoria un carattere assai meno disumano di quello che una certa critica, per la verità piuttosto sommaria e grossolana, gli ha attribuito. Egli riconosce, è vero, che la differenza tra gli schiavi e i liberi si esprime anche sul piano somatico: i primi sono gente dai corpi robusti e idonei ai lavori materiali, mentre i secondi hanno il busto eretto e un fisico inadatto alle fatiche, bensì all'attività politica. Ma subito riconosce che «spesso accade anche il contrario» e che taluni hanno il corpo da liberi, altri l'anima, volendo con ciò significare che è quest'ultima a sancire la condizione

per natura.

Non soltanto, ma dedica un intero capitolo (*Pol.*, I, 6) a discutere se sia giusta la schiavitù per legge, riferendosi alla situazione di coloro che sono stati fatti prigionieri in guerra. La legge, infatti, è una convenzione, ed è convenzione che costoro siano schiavi. Si tratta di una seconda forma di schiavitù, distinta da quella per natura, e per questo problematica nella sua giustificazione.

L'esame che lo Stagirita conduce a riguardo mediante la discussione diaporematica delle opinioni correnti sfocia nella conclusione che ogni pretesa giustificazione di questa forma di schiavitù con ragioni eccedenti la mera convenzionalità dell'istituto o ha ugual valore di quelle che ne giustificherebbero il carattere illecito, oppure finisce per far ricorso alla schiavitù per natura. Aristotele constata insomma che di fatto esiste anche un tipo di schiavitù che non è per natura e vede che in essa il rapporto servo-padrone risulta diametralmente rovesciato rispetto a quello vigente nella schiavitù per natura. In questa, infatti, se l'autorità padronale è bene esercitata, giova a entrambi che l'uno obbedisca e l'altro comandi, giacché, essendo lo schiavo parte del padrone, hanno ambedue gli stessi interessi e tra loro sussiste un'amicizia reciproca; se invece l'autorità è male esercitata, il reciproco interesse cessa. Il contrario si verifica invece nel caso della schiavitù legale: poiché in essa il rapporto tra il servo e il padrone è basato sulla violenza e non sull'amicizia, il normale esercizio dell'autorità padronale mantiene la violenza e così non realizza l'interesse di entrambi, mentre questo avviene se detta autorità non viene esercitata come si deve.

5.1.2 *I rapporti tra marito e moglie e tra padre e figli*

Ben diverso dal rapporto tra il padrone e lo schiavo si delinea quello tra il marito e la moglie. Esso è, infatti, un rapporto tra liberi, come fra liberi è il rapporto del padre con i figli.

Aristotele marca la differenza tra la donna e lo schiavo respingendo la concezione, vigente tra i barbari, che assimila le due figure, così che nella comunità familiare la relazione marito-moglie non entra come sua componente, ma è in causa soltanto l'uomo che parimenti comanda sulla donna e sul servo. Il rigetto di questa posizione da parte dello Stagirita non si fonda su di un giudizio morale, almeno in prima istanza e in modo esplicito, bensì sul rilievo teorico che alla radice di tale assimilazione vi è l'ignoranza del concetto di «comando *per natura*». Non si distingue allora tra chi è comandato perché «per natura» non può che servire e chi è comandato «per natura», ma senza essere «per natura» destinato a servire. Sta esattamente qui la differenza tra il tipo di subordinazione dello schiavo e della donna: una subordinazione che chiama in gioco in un

caso una condizione di libertà, nell'altro di totale assenza di essa.

Del resto che la natura abbia distinto la femmina dallo schiavo è chiaro dal fatto che sono diversi le loro opere e i loro fini, e la natura non fa niente senza utilità.

Certo, anche la donna (più precisamente: la femmina, τὸ θῆλυ) «per natura» è inferiore (φύσει χείρων) all'uomo (più precisamente: al maschio, τὸ ἄρρεν), il quale, essendole «naturalmente superiore» (φύσει κρείττον; Pol., I, 5, 1254 b 13-14), è, di conseguenza, «per natura anche più adatto a comandare» (ἡγεμονικώτερον; Pol., I, 12, 1259 b 2). Ma in un quadro di rapporti tra liberi. Il che stabilisce, sotto un determinato profilo, una condizione di parità di entrambi, come si evince dal rilievo aristotelico che l'autorità esercitata dal marito sulla moglie è del tipo di quella dell'uomo di stato rispetto ai cittadini, e questi nelle costituzioni in cui le magistrature sono per la massima parte nelle loro mani «vogliono per natura essere uguali». Tant'è che quelli che a turno governano, cercano di distinguersi con titoli e onori. Si tratta allora di vedere in che termini si delinea questo rapporto di subordinazione, ma al tempo stesso di uguaglianza tra la donna e l'uomo.

In Pol., I, 13 (1259 b 22 – 1260 a 14) Aristotele, esaminando il problema se vi sia una virtù propria dello schiavo, della donna e del fanciullo, rimanda alla condizione della loro anima e rileva che tutti possiedono la parte deliberativa (τὸ βουλευτικόν) dell'anima razionale (mentre nessuno di costoro partecipa della parte scientifica di essa [τὸ ἐπιστημονικόν], bensì soltanto l'uomo), però in modo diverso: il primo la possiede non in tutta la sua pienezza (ὅλως), la seconda senza autorità (ἄκυρον), il terzo non ancora sviluppata (ἀτελής). L'uomo invece la possiede interamente (ὅλως), autorevolmente e del tutto sviluppata.

Anche la donna è dunque, al pari dello schiavo e del fanciullo, inferiore all'uomo per esser priva della parte scientifica, e quindi per non essere capace, similmente a costoro, di una conoscenza teoretica. Quanto invece alla parte deliberativa, essa è uguale all'uomo nel possederla, ma gli è inferiore per il modo di disporne. Infatti, tanto quanto l'uomo la possiede *in maniera totale*, e per questo è capace di deliberazioni; ma a differenza dell'uomo la possiede *senza autorevolezza*, ossia senza essere in grado di dare loro effettiva attuazione e tenere così un comportamento moralmente adeguato; cosicché, per farlo, abbisogna dell'autorità di un altro, ed esattamente di quella del marito. Donde la sua subordinazione a lui.

Al tempo stesso è superiore allo schiavo, il cui possesso della parte deliberativa *non è totale*, ma parziale e limitato. Egli cioè non

soltanto ha bisogno del padrone per attuare quel numero limitato di deliberazioni virtuose che gli bastano a compiere in modo eticamente adeguato il suo compito, ma non è capace di altre deliberazioni oltre queste. Ond'è che da solo non sa, propriamente, neppure essere virtuoso, ma la sua virtù è dovuta al padrone. Questi a sua volta non deve insegnargli solamente la tecnica esecutiva delle varie opere, ma deve usare nei suoi riguardi ammonizione, come si conviene con esseri che sono razionali, sia pur in misura molto limitata, e capaci di quel poco di virtù che è loro richiesto per non peccare d'intemperanza e svogliatezza nei lavori.

Insomma, mentre la donna non è capace di razionalità teoretica, è pienamente capace di razionalità pratica, ma non sa essere così autorevolmente determinata da attuare le sue scelte morali, e per questo deve subordinarsi all'uomo, lo schiavo è in grado unicamente di comprendere gli ammonimenti morali del padrone, possiede cioè una virtù limitata e, per così dire, eteronoma, esercitata inoltre in una sfera molto circoscritta, così da essere interamente dipendente dal padrone.

Si capisce allora perché tutti e due, e con essi il fanciullo, partecipino delle virtù morali, ma né nello stesso modo, bensì quanto basta a ciascuno per compiere bene la propria funzione, né delle stesse virtù morali, dal momento che, per esempio, non sono i medesimi il coraggio e la temperanza dell'uomo, della donna e del fanciullo, ma altro è il coraggio di chi comanda e altro il coraggio di chi è comandato, altra la temperanza di un uomo e altra quella di una donna. E chi comanda deve possedere la virtù morale nella sua completezza, chi è comandato per quanto serve a ottemperare adeguatamente al comando ricevuto.

Invece l'autorità che il padre esercita sui figli è analoga a quello del re. Essa, infatti, si fonda sull'affetto e sull'età, e questa è la caratteristica dell'autorità regale. E come il re è per natura superiore ai sudditi pur appartenendo alla medesima stirpe, così anche il padre rispetto ai figli.

5.1.3 La crematistica

Poiché la famiglia, come del resto la *polis*, deve disporre per il suo sostentamento di una proprietà (κτησις) e di ricchezze (χρηματα), serve allora un'arte capace di procurarle, e tale la crematistica.

Lo Stagiritica precisa immediatamente la nozione di «ricchezza» ponendone in luce il carattere strumentale e, di conseguenza, limitato.

Essa consiste nell'«insieme dei mezzi (ὄργανα) atti all'amministrazione della casa e dello stato» (*Pol.*, I, 8, 1256 b 36-37). E poiché in nessun'arte i mezzi sono illimitati, né in numero né in

grandezza, essa non è data dall'accumulo di ogni sorta di beni materiali, ma di quelli «necessari alla vita e utili alla comunità dello stato o della casa» (*Ivi*, 1256 b 29-30).

Quanto alla collocazione della crematistica, lo Stagirita riconosce che per un certo aspetto essa è parte dell'economia domestica o arte dell'amministrare la casa, ma per un altro non lo è affatto, dal momento che all'amministrazione compete l'uso dei beni, non il farne provvista. Per quest'altro aspetto la crematistica si rapporta all'economia domestica in modo non dissimile da come vi si rapporta la medicina. Giacché anche la salute dei familiari deve rientrare tra le preoccupazioni del buon amministratore, ma non per questo la medicina è parte dell'economia domestica. In ogni caso la crematistica le è subordinata, ed esattamente come l'arte di fabbricare le spole lo è a quella del tessere, non come la metallurgia lo è alla statuaria, giacché la prima fornisce alla seconda gli strumenti, e questo deve per l'appunto fare la crematistica, mentre la terza procura alla quarta la materia, e non è questo il compito della nostra arte.

Il criterio del limite, conseguente al carattere strumentale della ricchezza, regge sia la distinzione aristotelica delle forme di crematistica che il relativo giudizio d'approvazione o di condanna.

Strutturalmente legato a esso si pone quello della corrispondenza alla natura, giacché i beni che questa fornisce per il sostentamento sono limitati, in quanto appropriati al fine. Ond'è che una forma di crematistica è «naturale» in quanto, derivando dalla natura stessa i mezzi di sussistenza, si propone di procurare alla famiglia quanta ricchezza è necessaria a questo fine.

Aristotele pensa innanzitutto all'acquisizione dei beni derivanti dalla coltivazione della terra e dall'uso degli animali, entro una visione economica che ripropone il piano finalistico della natura, per la quale «le piante sono fatte per gli animali e gli animali per l'uomo, quelli domestici perché ne usi e se ne nutra, quelli selvatici, se non tutti, almeno la maggior parte, perché se ne nutra e se ne serva per gli altri bisogni, ne tragga vesti e altri arnesi» (*Pol.*, I, 8, 1256 b 15-20).

Peraltro, in rapporto al modo di derivare il nutrimento Aristotele distingue le diverse forme d'esistenza degli uomini: i nomadi, che derivano l'alimento unicamente dagli animali domestici e che quindi sono costretti a seguirli nei loro spostamenti; i predoni, i pescatori e i cacciatori, i quali tutti vivono di particolari tipi di caccia; infine i contadini.

Tra le forme di questa crematistica Aristotele indica le attività che richiedono una precisa competenza degli oggetti di proprietà, come il conoscere in che modo si acquistano i capi di bestiame, quali i più redditizi, ecc.; inoltre le diverse forme di agricoltura; indi l'apicoltura e l'allevamento di animali e pesci. Tutte queste sono parti di quella

che è la crematistica «più propria e genuina». Anche l'arte della guerra rientra in un certo senso in questa specie di crematistica, giacché è «per natura» arte d'acquisizione, e va praticata sia contro le bestie che contro quegli uomini che, «nati per obbedire, si rifiutano». In tal senso, infatti, essa è giusta (*Ivi*, 1256 b 23-26).

A questa crematistica è prossima anche una forma di scambio (μεταβλητική) – di cui quella più primitiva, vigente tra i barbari, è il baratto (ἀλλανγή) – che non mira all'aumento illimitato dei beni, ma a cedere quanto di necessario si ha in eccesso per ricevere quanto si possiede in misura insufficiente. Questa crematistica non può dirsi «naturale», e dunque identica alla precedente, perché non deriva i beni dalla natura, ma piuttosto da un'abilità e da un'arte; però non è contro natura, dal momento che, in un certo qual senso, prosegue il ritmo naturale della loro acquisizione, preoccupandosi di procurarne soltanto la quantità che basta.

Alla base dello scambio sta la doppia possibilità d'uso degli oggetti di proprietà, i quali possono essere utilizzati sia in senso proprio che impropriamente: una scarpa, per esempio, può essere utilizzata per camminare, ed è il suo uso proprio, ma anche come oggetto da scambiare, facendone un uso improprio.

Ma lo scambio può mirare anche all'acquisizione illimitata di ricchezze, e allora la crematistica non soltanto non è naturale, ma è contro natura. Un forte impulso in tal senso è stato dato dall'introduzione del denaro, inizialmente usato per ovviare alle difficoltà di trasportare i prodotti quando le importazioni e le esportazioni avvenivano tra paesi distanti. Si convenne allora di scambiarli mediante qualcosa che di per sé è utile alla vita, come il ferro, l'argento e altri metalli di tal genere, dapprima definiti alla buona in quantità e peso e solo in seguito recanti impresso uno stampo, onde evitare di misurarli. Ma in seguito il denaro divenne esso stesso lo scopo dello scambio. Si passò così da una situazione che lo vedeva in funzione strumentale per lo scambio dei prodotti (rappresentabile in qualche modo con la formula marxiana «M-D-M») a un'altra nella quale il denaro diventò principio e fine dello scambio stesso, e i prodotti furono soltanto il mezzo per accrescere la sua quantità (rappresentabile con la formula «D-M-D»). Questa crematistica ricerca pertanto donde trarre quattrini, proponendosi di produrre denaro mediante lo scambio di beni, non di acquisire il possesso di beni per il tramite della natura o, semmai, del denaro. La ricchezza stessa viene fatta allora consistere nella quantità di denaro, e non più nell'«insieme degli strumenti per l'amministrazione della casa». A tal punto che, essendo la moneta una semplice convenzione legale, senza alcun fondamento in natura, alcuni hanno creduto che la ricchezza fondata sul denaro non offra alcuna garanzia per il

soddisfacimento dei bisogni della vita, dal momento che, cambiato l'accordo, le monete non hanno più valore.

In ogni caso, poiché una tale ricchezza non ha limiti, dal momento che non ha limiti la quantità di denaro in cui prende concreta forma, anche la corrispondente crematistica non ha limiti rispetto al fine, ma tende all'accrescimento illimitato, differenziandosi in ciò dalla prima, che invece, come abbiamo visto, si dà un limite. Essa pertanto non rientra più, per nessun aspetto, nell'amministrazione della casa.

Un'altra essenziale differenza di questa crematistica da quella secondo natura – un differenza che ne mette in risalto, in ultima istanza, il diverso modo di concepire il rapporto dell'uomo con i beni materiale, e per questo, si diceva, è «essenziale» – concerne il fatto che, mentre quest'ultima si sviluppa nell'intendimento di far vivere bene, la prima si preoccupa soltanto del vivere.

L'espressione preminente della crematistica di scambio contro natura è il commercio al dettaglio (**τὸ καπελικόν**), che Aristotele riconosce essere stato esercitato dapprima in forme semplici, ma che in seguito, grazie all'esperienza divenne sempre più organizzato nella ricerca delle fonti e dei modi di trarre denaro.

Altre forme di scambio contro natura (**μεταβλητική**) sono il commercio (**ἐμπορία**) – le cui parti consistono nell'allestimento delle navi (**ναυκληρία**), nel trasporto delle merci (**φορτηρία**) e nella vendita (**παράστασις**) – il prestito a interesse (**τοκισμός**) e il lavoro retribuito (**μισθαρνία**), comprendente sia quello degli operai meccanici (**βάνανσοι**), ossia gli operai che hanno una qualche specializzazione, sia quello di coloro che, senza alcuna specializzazione, possono mettere a disposizione esclusivamente il loro corpo. Il lavoro dei primi è considerato deformare più d'ogni altro il corpo, mentre quello dei secondi è ritenuto il più servile. In ogni caso i lavori più ignobili sono quelli nei quali le facoltà mentali sono minormente richieste.

Lo Stagirita considera anche il monopolio (**μονοπωλία**), a proposito del quale cita l'esempio di Talete, che, avendo previsto un abbondante raccolta di olive, si accaparrò tutti i frantoi di Mileto e di Chio, per noleggiarli poi a un prezzo parecchio superiore, arricchendosi molto e smentendo così nei fatti chi gli rinfacciava l'inutilità della filosofia. Affatto comprensibile e chiara la disapprovazione di Aristotele per tutte queste attività, in virtù del loro tendere a un'accumulazione illimitata di ricchezza e del loro fare, contro natura, del denaro un fine, non uno strumento.

A mezzo tra questa forma innaturale di crematistica e quella conforme a natura Aristotele indica poi una terza, concernente i

prodotti della terra, ma non in quanto frutti o messi – il che la riporterebbe alla prima –, ma in quanto semplici oggetti provenienti da essa e che hanno un'utilità: come per esempio il taglio dei boschi o l'estrazione dei metalli.

5.2 IL VILLAGGIO

Il villaggio (κώμη) in un senso è una forma di comunità politica intermedia tra la famiglia e la *polis*, essendo come il tramite di passaggio dall'una all'altra; ma in un altro rappresenta una tipo di comunità ancestrale e patriarcale, com'è chiaro già dalla sua composizione. Esso risulta infatti dall'unione di più famiglie, che si uniscono per soddisfare bisogni più vasti di quelli quotidiani, ma limitati a una sfera di rapporti umani ancora ristretta e molto parziale. Per questo, come lo Stagirita riconosce, si trova in vigore, nei tempi a lui contemporanei, presso i popoli barbari, i quali, non avvertendo esigenze di ordine spirituale elevato, realizzabili soltanto in quel mondo culturale del diritto e della libera comunicazione tra gli uomini che è la città, si arrestano a una vita associata ristretta alla sola cerchia dei rapporti tra consanguinei.

Lo Stagirita non si sofferma sul villaggio che con poche parole (*Pol.*, I, 2, 1252 b 17 ss.): per indicare che nella sua forma più naturale consiste, per l'appunto, in una colonia di famiglie, formata dai cosiddetti «fratelli di latte», dai figli e dai figli dei figli; che, in modo del tutto conforme alla sua tipologia genetica, il potere in esso è detenuto dal re, ossia dal più anziano della famiglia d'origine, al cui comando sono sottomessi anche i membri di quelle costituite dai matrimoni dei figli; e che il modello di questa società e del relativo governo è la comunità degli dèi, la cui forma di vita è immaginata dai membri del villaggio simile alla loro.

5.3 LA CITTÀ

5.3.1 *La comunanza delle donne e dei beni*

Lo studio della città inizia con l'analisi di che cosa debbano avere in comune i cittadini, problema che induce Aristotele a una serrata critica della teoria platonica della comunanza delle donne e dei beni. Detto studio è preliminare alla definizione della città e del cittadino, in quanto fa luce sulla condizione di appartenenza del secondo alla prima, e incanala l'analisi politica secondo quel metodo del procedere, secondo natura, dall'origine che lo Stagirita dichiara di voler seguire.

Ebbene, perché abbia luogo la *polis* è necessario che i cittadini mettano in comune o tutto, o qualcosa, o niente. L'ultima ipotesi è manifestamente impossibile, in quanto distrugge la nozione stessa di *polis*, che per definizione è una comunità. Delle due restanti, la prima corrisponde alla tesi platonica suddetta, che Aristotele rifiuta con una

serie di argomentazioni specifiche sui due oggetti della comunanza totale (le donne, per l'appunto, e i beni), per concludere che, dunque, è la terza quella che dev'essere affermata.

Quanto alla comunanza delle donne lo Stagirita dapprima mostra come non sia affatto provata dal ragionamento svolto da Socrate nella *Repubblica* per affermarne l'opportunità. Indi fa presente che finisce per rovinare lo stato nella sua costitutiva unità, la quale dev'essere unità di uomini specificamente diversi, dal momento che lo stato stesso è «per sua natura una pluralità» e non un'assoluta eliminazione delle differenze. Nella visione platonica, infatti, la *polis* tende a risolversi in una famiglia e poi in un unico uomo, snaturandosi e così venendo meno come *polis*. E con l'unità dello stato viene messa in crisi anche la sua autosufficienza: giacché quella dell'individuo è minore di quella della famiglia e questa di quella dello stato; cosicché, se lo stato si riduce a una sorta d'individuo, anche la sua autosufficienza è minore.

Una terza critica si articola sul rilievo dell'ambiguità di «tutti», che può significare sia «ciascuno», in senso distributivo, sia «tutti quanti», in senso collettivo, per cui i ragionamenti che vi fanno ricorso per manifestare che «tutti», ove non viga la famiglia come istituto privato, vedendo un giovane o una donna, possono dire «mio figlio» o «mia moglie», intendono usarlo nel secondo senso, ma di fatto lo usano nel primo, finendo così per essere dei paralogismi.

A queste obiezioni di carattere strutturale seguono poi altre di ordine funzionale: la comunanza delle donne e, di conseguenza, dei figli non è conveniente perché diminuisce l'attenzione per queste figure, stante che «di quel che appartiene a molti non si preoccupa proprio nessuno», ma «gli uomini badano soprattutto a quel che è proprietà loro».

Anche la *philia* tra i cittadini si affievolisce se il padre guardando il figlio non può più dire «mio figlio» e il figlio guardando il padre non può dire «mio padre». E qui Aristotele, con un'osservazione che merita d'essere sottolineata per il profondo senso realistico e psicologico, rileva che due fattori portano gli uomini a interessarsi e ad amare: ciò che è proprio e ciò che è caro, ma entrambi risultano cancellati in uno stato costruito su una totale comunanza.

D'altronde non è neppure possibile che il legame di discendenza generativa resti celato, per la somiglianza dei tratti somatici tra il genitore e il figlio. Né è facile, anzi comporta molta confusione trasferire i figli, alla nascita, dalla coppia che li ha messi al mondo e che appartiene a una data classe, a una classe diversa: dagli agricoltori e dagli operai ai custodi o da questi a quelli.

Ancora: i vincoli di parentela costituiscono un forte freno agli oltraggi, alle contese e alle uccisioni, fatti che è forte interesse dello

stato evitare, ma che è meno agevole allontanare là dove detti vincoli vengano soppressi.

Peraltro, se la comunanza di donne e figli è, come s'è visto, motivo di minore amicizia, è sì opportuno che si attui tra le classi subalterne, che in tal modo possono essere più facilmente dominate, ma non tra i custodi.

Infine lo Stagirita sottolinea l'assurdità, stante la tesi in oggetto, del divieto platonico per gli amanti della sola unione carnale, e non anche di quelle effusioni d'affetto che sono sconce tra padre e figlio o tra fratelli.

Anche avverso la comunità degli averi le critiche di Aristotele si sviluppano in due direzioni: una interna alla stessa dottrina platonica che la propugna, della quale esse mettono in luce l'incongruenza, un'altra di carattere strutturale, che ne segnala l'inadeguatezza sul piano della nozione di *polis*.

Il motivo di fondo su cui si articolano queste seconde è che un collettivismo totale dei beni ripugna all'idea di stato come pluralità legalmente organizzata in vista dell'attuazione del bene umano, disincentivando i suoi membri e allontanandoli da questo fine; anzi, fornisce inoltre occasioni di discordie. Delle tre possibilità secondo cui può pensarsi il rapporto tra proprietà e uso: a) proprietà terriere separate e frutti in comune, b) proprietà terriere in comune e frutti divisi, c) proprietà terriere e frutti in comune, la prima si rivela di gran lunga migliore («è meglio [...] che la proprietà sia privata, ma si faccia comune nell'uso»; *Pol.*, II, 5, 1263 a 39-40), anzi, l'unica plausibile, mentre le altre due, accomunate dall'abolire la proprietà dei campi, vanno rigettate. Innanzitutto perché, là dove siano gli stessi cittadini a coltivarli, «se tra guadagno e lavoro non c'è proporzione, bensì sproporzione, necessariamente ci saranno rimozioni contro chi guadagna e ricava molto con poco lavoro da parte di chi ricava meno con più lavoro» (*Pol.*, II, 5, 1263 a 13-15). Si verifica così una situazione di discordia che mina l'unità stessa dello stato e rovescia l'intento per il quale quella collettivizzazione stessa era stata proposta.

In secondo luogo, perché essa toglie ai cittadini il piacere di ritenersi proprietari di qualcosa (*Ivi*, 1263 a 40-41). Un piacere, questo della proprietà, che è radicato nella natura dell'uomo e che come tale il legislatore non soltanto deve rispettare, ma è suo preciso compito provvedere a che sia goduto, essendo esattamente la realizzazione del vivere bene la finalità primaria dello stato. E ancora: un piacere che non può affatto tacciarsi di egoismo, giacché non è egoista l'amore per se stessi in quanto tale, bensì un siffatto amore perseguito oltre misura e oltre il dovuto. Per converso, l'amore per se stessi diventa condizione essenziale per soccorrere con atti di liberalità gli amici o gli stranieri o i compagni: ossia, condizione per l'esercizio della virtù

diametralmente opposta all'egoismo.

Ebbene, sia il piacere derivante da questi atti che quello stesso della proprietà vengono soppressi da un sistema collettivistico dei beni, che si rivela perciò disumano e dunque contrario allo scopo della *polis*, come la comunanza delle donne priva del piacere della temperanza nei rapporti sessuali, tale essendo l'astenersi dalle mogli altrui.

Certo, l'egoismo, ossia un uso privatistico e dunque sconveniente dei beni, è una possibilità che è sempre in agguato. Per questo Aristotele si premura di precisare che, se i beni devono essere di proprietà individuale, il loro uso però dev'essere comune, vale a dire non «egoisticamente» limitato ai loro possessori, ma partecipato anche agli amici. E poiché a quest'uso può disporre soltanto la virtù, al cui esercizio deve mirare una corretta legislazione, egli afferma sì la superiorità della separazione dei beni, ma «abbellita da <buoni> costumi e dall'ordinamento di leggi rette» (*Ivi*, 1263 a 23). In tal modo, infatti, il sistema delle proprietà gode anche dei benefici del

collettivismo e le proprietà stesse sono *in una certa maniera* (πῶς) anche comuni. Ché, se poi si denuncia la privatizzazione dei beni quale causa delle discordie e dei mali di uno stato, come aveva fatto Platone, lo Stagirita fa presente che a questi danni non va meno esente il sistema collettivistico, giacché essi sono dovuti alla cattiveria umana, che può invadere tanto il sistema privatistico quanto quello collettivistico: proprio in quanto è condizione «umana».

Una seconda serie di critiche è poi direttamente rivolta, come si accennava, all'incongruenza della totale comunità dei beni in seno alla fisionomia dello stato platonico. Sono critiche che toccano specifici aspetti di questa dottrina, come la mancanza di esplicite indicazioni a riguardo per gli agricoltori e in generale per la classe subordinata, nonché l'organizzazione della loro vita e del loro lavoro, o il fatto che, prospettando per i custodi una vita infelice, gravata com'è delle privazioni in oggetto, è poi impossibile prevedere una vita felice per l'intero stato.

Ma su queste critiche in questa sede non è necessario soffermarsi in dettaglio. Più interessante è invece richiamare due osservazioni svolte dallo Stagirita sul problema generale del rapporto tra proprietà e stato nel corso dell'esame sulle costituzioni del secondo libro della *Politica*. Nel cap. 7 (1266 b 11-17) egli dapprima rileva l'opportunità di regolare l'ammontare della proprietà anche in rapporto al numero dei figli e più oltre riconosce (1266 b 39 – 1267 a 1) che la disuguaglianza degli averi opera come causa di sedizioni presso le masse in modo opposto a come l'uguaglianza degli onori le provoca presso le classi superiori.

5.3.2 Il cittadino

Poiché la *polis*, ossia lo stato, è «una pluralità di cittadini» (*Pol.*, III, 1, 1275 a 1), cioè un composto di parti, è necessario incominciare a studiarlo a partire dal cittadino. Anche in questa materia, infatti, l'indagine segue il procedimento che va dalle parti al tutto, analogo a quello che muove da ciò che è ultimo nell'ordine dell'analisi, ma primo in quello della costruzione. Lo stato, infatti, com'è chiaro dalla definizione poco sopra richiamata, ha nel cittadino il termine ultimo della sua analisi, pur precedendolo nell'ordine della nozione, al modo in cui il tutto precede la parte.

La prima questione affrontata trattando del cittadino è chi egli sia, vale a dire come lo si debba definire (*Pol.*, III, 1). Il procedimento seguito da Aristotele ha un andamento chiaramente dialettico.

Escluso che l'esser cittadini dipenda dall'abitare in un certo luogo (altrimenti lo sarebbero anche i meteci e gli schiavi, che invece non lo sono affatto), o dal godere certi diritti politici, come quello d'intentare processi (giacché si può goderne anche grazie a una convenzione che regoli la presenza nella *polis* di chi non ne è un cittadino, come nel caso dei meteci), egli pone innanzitutto che, in senso assoluto, è cittadino chi partecipa delle funzioni di giudice e delle cariche. Indi esamina le difficoltà alle quali questa definizione dà adito, le risolve, individuando in pari tempo anche gli aspetti di essa che vanno corretti o meglio precisati, per confermarla infine, così adeguatamente aggiustata.

Le cariche più indicative sono quella stessa di giudice e quella di membro dell'assemblea, giacché perdurano indefinitamente nel tempo, mentre le altre hanno un termine, ed è ozioso dubitare se costituiscano delle magistrature, data questa loro differenza, dal momento che si tratta delle cariche più importanti.

Più consistente è invece la considerazione che non in ogni regime politico il popolo partecipa dell'assemblea, né in tutti vi è l'uso di convocare l'assemblea popolare, ma soltanto alcuni funzionari; in altri poi la stessa funzione di giudice non è esercitata indistintamente dalle medesime persone per ogni tipo di causa, ma alcune hanno facoltà di giudicarne in una certa materia, altre in un'altra, come per esempio avviene a Sparta. Tutto questo pone in luce che, nel quadro della definizione data, l'esser cittadino differisce a seconda del tipo di costituzione ed è relativo ad esso. La definizione data si confà soprattutto alla democrazia e richiede di volta in volta delle precisazioni in rapporto al regime politico. In ogni caso risulta adeguata, giacché anche in quei regimi in cui il membro dell'assemblea e il giudice non rappresentano magistrature senza limiti di tempo, «quegli che ha facoltà di partecipare all'ufficio di consigliere e di giudice, questo noi diciamo senz'altro cittadino dello

stato in cui ha tale diritto» (*Pol.*, III, 1, 1275 b 19-20).

In questo quadro lo Stagirita respinge anche la difficoltà se debbano ritenersi cittadini coloro che hanno acquisito il diritto di esserlo in seguito a un mutamento di regime politico: se in quel regime lo sono, si devono ritenere cittadini (*Pol.*, III, 2, 1275 b 34-1276 a 6).

Più articolata risulta invece la questione se gli operai meccanici (*βανανσοί*) siano da considerarsi nel novero dei cittadini. Aristotele rileva che in uno stato perfetto non soltanto gli schiavi, ma anche questi soggetti ne vanno esclusi, pur riconoscendo la loro importanza nella vita della *polis*, ma al tempo stesso prendendo atto che tra le due situazioni non vi è implicazione, che non tutti quanti, cioè, sono indispensabili allo stato possono considerarsi cittadini, ma unicamente quanti hanno la facoltà di accedere alle cariche, e questo diritto non è riconoscibile agli operai meccanici.

Ciò non toglie però che, essendo la figura del cittadino strutturalmente connessa al tipo di costituzione, in alcune anch'essi possano esserlo. Non certamente nelle aristocrazie, ossia nelle costituzioni in cui gli onori sono conferiti in ragione delle virtù e del merito, giacché un operaio meccanico o un *teta* non possono realizzare opere di virtù. Ma nelle oligarchie, vale a dire nelle costituzioni in cui la partecipazione alle cariche dipende dal censo, gli operai meccanici possono ben essere cittadini, dal momento che sono per lo più persone ricche, mentre ne sono esclusi i *teti* (*Pol.*, III, 5, 1277 b 33 – 1278 a 34).

Costitutivamente connessa alla nozione di cittadino è poi quella se la sua virtù, ossia il modo eccellente del suo essere membro di una *polis* coincida con quella dell'uomo dabbene, o se tra i due stati di ottimalità sussista differenza. È il grosso problema trattato in *Pol.*, III, 4. Anche a questo riguardo l'analisi di Aristotele risulta sfaccettata e poliedricamente attenta a cogliere, entro il quadro di un orientamento di base, i diversi aspetti della questione.

Ebbene, posto quanto s'è sopra detto circa il nesso che vincola l'essere cittadino al tipo di costituzione politica, è subito evidente che, in senso assoluto, una tale coincidenza non sussiste. Infatti, le forme di costituzione sono molteplici, e dunque anche le forme di virtù che in rapporto a esse sono richieste per essere un buon cittadino, mentre la virtù perfetta, quella cioè che qualifica in quanto tale l'uomo dabbene, è una.

A questo motivo, che costituisce la ragione di fondo dell'istanza, lo Stagirita ne aggiunge poi altri due. In uno prende in considerazione la possibilità d'invocare la costituzione migliore per superare quel divario tra l'unicità della virtù perfetta e la pluralità delle costituzioni, e subito obietta anche in questo modo la coincidenza non appare

plausibile. È inammissibile, infatti, che tutti i cittadini siano parimenti virtuosi, che tutti quanti possiedano cioè la virtù perfetta, mentre in tutti, nell'ipotesi fatta, deve trovarsi quella del buon cittadino, giacché solo in questo modo lo stato sarà il migliore. Qui, come si vede, il rapporto si rovescia, e non è più la pluralità delle virtù del cittadino a opporsi all'unicità della virtù dell'uomo dabbene, ma è l'inimmaginabilità di un'unica virtù, al grado massimo, in tutti i membri della *polis* a opporsi all'unica virtù politica di ogni cittadino dello stato perfetto.

La terza ragione ritorna alla pluralità delle virtù politiche, giacché lo stato risulta da elementi diversi, e dunque anche la virtù di tutti i cittadini non può essere unica, mentre deve esserlo, come si diceva, quella dell'uomo dabbene.

Solo nello stato migliore la virtù dell'uomo e del cittadino coincidono (*Pol.*, III, 18, 1288 a 39-40), e lo si può ben comprendere se si considera che in tale stato, poiché è il migliore, comanda chi eccelle nella virtù perfetta, vale a dire nella qualità che specifica l'uomo dabbene, si tratti di una sola persona o di un gruppo di persone, e chi è comandato ne accetta l'autorità e ubbidisce perché, essendo anch'egli virtuoso, ne riconosce l'eccellenza morale e il diritto al comando. È quanto si verifica *in senso assoluto* nelle aristocrazie, ossia nelle costituzioni fondate sugli uomini *in senso assoluto* migliori in virtù, mentre negli altri regimi politici lo sono in rapporto al tipo di costituzione: nelle aristocrazie, pertanto, «la medesima persona è uomo buono e cittadino buono» (*Pol.*, IV, 7, 1293 b 5-6).

Eppure questa coincidenza, conseguente alla predetta situazione di ottimalità, non s'attesta soltanto sulla base di un'articolazione che la rende tutt'altro che semplice, ma, a ben vedere, s'attesta come stato di fatto più che come necessità di diritto, al fondo della quale i due tipi di virtù restano pur sempre distinti. Nell'esaminare quale dev'essere la virtù del buon cittadino (*Pol.*, III, 4), attraverso una lunga e articolata disamina Aristotele accerta che essa risiede nel saper comandare e nel saper obbedire, mentre quella dell'uomo buono è saper comandare. Nel buon comandante si verifica pertanto la coincidenza predetta, ma in lui soltanto, ond'è che, essendo cittadino anche chi ubbidisce ed è comandato, quel divario risalta ancora. In tale figura del buon comandante, la virtù dell'uomo dabbene, ossia il comando, è superiore a quella del buon cittadino, vale a dire il saper comandare ed essere comandato. Ma poiché il comando ha più forme, e per un verso è quello padronale (dove chi comanda non deve conoscere anche come si esegue ciò che viene comandato agli schiavi, addetti a differenti lavori, ma unicamente come impiegarlo per il proprio uso), per un altro quello politico (per il quale si eleggono uomini liberi della stessa stirpe, e chi comanda deve anche sapere

ubbidire: per esempio, «guidare la cavalleria servendo nei reparti di cavalleria, o guidare l'esercito servendo da soldato, o tassiarco, o locago»), in quest'ultimo significato esso entra a far parte della virtù anche del buon cittadino. Parallelamente, anche l'uomo buono deve saper comandare e saper ubbidire, ma, per l'appunto, come caratteristica inerente al suo complessivo stato di eticità, non come virtù peculiare della sua eccellenza. Così, precisa lo Stagirita, la virtù

propria di chi comanda è la saggezza (*φρόνησις*), mentre le altre sono comuni tanto a chi comanda quanto a chi è comandato. Propria di quest'ultimo è invece l'opinione vera.

Questi chiarimenti su quale dev'essere la virtù del cittadino inducono poi a una diversa formulazione della sua definizione. Nel significato comune il cittadino è chi partecipa delle funzioni di governante e di governato, ed è diverso a seconda delle diverse costituzioni, mentre in rapporto alla costituzione migliore è chi ha capacità e intenzione di essere governato e di governare, in modo conforme a virtù (*Pol.*, III, 13, 1283 b 43 – 1284 a 2).

5.3.3 La costituzione e le sue forme

«La costituzione (*πολιτεία*) è l'ordinamento delle altre magistrature (*ἄρχαι*) di uno stato, e specialmente di quella sovrana (*κυρία*) di tutte»; in tal senso corrisponde all'autorità suprema (*πολίτευμα*), dal momento che proprio questa in ogni stato è sovrana (*Pol.*, III, 6, 1278 b 8-11).

Le magistrature, come si evince dallo stesso termine greco con cui le si designa (*ἄρχαι*), sono i poteri dello stato, o, come dice lo Stagirita, «quelle cui è demandato il compito di deliberare su determinati affari, di giudicare e di dare ordini, e questo specialmente, perché il dare ordini è la caratteristica principale dell'autorità» (*Pol.*, III, 15, 1299 a 25-27). La costituzione è dunque il potere più alto, quello che ordina gli altri sia nelle rispettive sfere d'esercizio che nei loro rapporti, e innanzitutto stabilisce quale dev'essere e che natura deve avere il supremo organo di governo, l'organo cioè che esercita il potere principale, ponendosi effettivamente, in tal modo, come l'autorità più importante e sovrana. Così «costituzione (*πολιτεία*) e autorità suprema (*πολίτευμα*) sono la stessa cosa» (*Pol.*, III, 7, 1279 a 25-26).

Detto potere principale o magistratura prima può essere, a seconda delle diverse costituzioni, o il re o l'assemblea del popolo o il consiglio dei nobili e dei benestanti, e così via. A seconda che sia l'uno o l'altro la *polis* assume una determinata fisionomia, e lo studio delle

costituzioni ha per l'appunto lo scopo di definire quali. Ciascuna ordina perciò in un determinato assetto politico gli elementi costitutivi dello stato, che Aristotele individua in uno «qualitativo»,

comprendente la libertà (ἐλευθερία), la ricchezza (πλούτος), la cultura (παιδεία) e la nobiltà d'origine (εὐγένεια), e in uno «quantitativo», corrispondente all'abbondanza della popolazione

(ἡ τοῦ πλήθους ὑπεροχή) (Pol., IV, 12, 1296 b 17-19):

elementi in rapporto ai quali si costituiscono le classi (μέρη), indicate dal filosofo in quella dei ricchi

(οἱ εὖποροι σφόδρα), dei poveri

(οἱ ἄποροι σφόδρα) e del ceto medio

(οἱ μέσοι τούτων). Sotto questo profilo e in tale ordinamento la costituzione rappresenta «un modo di vita dello stato»

(βίος τίς τῆς πόλεως) (Pol., IV, 11, 1295 b 1).

Va da sé che le costituzioni, secondo tutti i significati che abbiamo distinto, non possono che essere molteplici, dal momento che esse sono «ordinamenti delle cariche» di uno stato, e i modi di ordinarle sono più d'uno. Non soltanto, ma la loro pluralità è dovuta al fatto che le parti di uno stato sono diverse: giacché ognuno è composto di famiglie appartenenti alle classi predette, in ciascuna delle quali esistono peraltro differenze anche notevoli tra la quantità degli averi dei rispettivi membri. Nello stato esistono, dunque, interessi differenziati, nonché di uomini che possiedono le armi e di altri che non le possiedono. Inoltre, la stessa classe popolare comprende lavoratori diversi, quali sono per l'appunto gli agricoltori, i commercianti e gli operai meccanici e i *teti*. E poiché le magistrature hanno strutturalmente a che fare con queste differenze politiche, essendo sorrette dall'una o dall'altra parte della *polis*, anche i loro ordinamenti sono di necessità molteplici (Pol., IV, 3, 1289 b 28 – 1290 a 13).

Un'ulteriore motivo che giustifica l'esistenza di più forme di stato e di costituzione è poi ravvisato dal filosofo in questo: lo stato, come comunità di persone libere, ha per fine la realizzazione della vita migliore possibile, ossia della felicità, la quale è attuazione e pratica perfetta di virtù. Ma alcuni partecipano effettivamente di essa, altri invece ne partecipano poco o per niente affatto (Pol., VII, 8, 1328 a 35-41). Si verifica pertanto una differenza che non può non incidere sulla stesso assetto della *polis* e, dunque, sulle sue forme di governo.

Già da quel che s'è detto risulta abbastanza chiaro che Aristotele

non si propone tanto di tracciare un modello eccellente di costituzione quanto piuttosto, e in senso primario, di delineare le possibili forme di costituzione nei loro tipi, avendo sempre sott'occhio in questa disamina le costituzioni effettivamente vigenti lungo il tempo nelle diverse *poleis* greche, alla cui descrizione dedica peraltro un apposito scritto. La trattazione delle costituzioni svolta nella *Politica* ha così un carattere fondamentalmente teorico, nel senso che, pur in costante rapporto agli ordinamenti esistenti o esistiti, discute i principi sui quali essi si basano e soprattutto le teorie degli altri filosofi, a partire da Platone, che anche a questo riguardo rappresenta il costante punto di riferimento polemico. Ciò che allo Stagirita interessa in maniera precipua è l'analisi strutturale delle costituzioni stesse, l'accertamento cioè delle condizioni che le rendono possibili e di volta in volta più adatte, nonché dei modi in cui ciascun tipo di costituzione, nella varietà delle sue forme, organizza alcuni fattori costanti, quali sono, per l'appunto, quelli predetti. Sotto questo profilo l'analisi aristotelica è squisitamente «filosofica», anzi rappresenta l'atto di nascita della filosofia politica, in quanto ricerca «i fondamenti», vale a dire le ragioni o cause, di un determinato genere di realtà, rappresentato nella fattispecie dal vivere sociale. Il metodo di questa analisi «filosofica», vale a dire della suddetta ricerca delle cause, è, ancora una volta, di tipo dialettico, giacché s'appoggia alla discussione delle teorie e alla loro valutazione critica, affidando a essa il momento propriamente euristico della ricerca.

Nei capp. 6-13 del terzo libro della *Politica* Aristotele, richiamati alcuni concetti a noi già noti, inizia una fine analisi di questioni teoriche inerenti al governo e alle costituzioni. Pone innanzitutto il fondamento della classificazione delle costituzioni stesse nel principio secondo cui «quante mirano all'interesse comune sono giuste in rapporto al giusto in assoluto, quante invece mirano soltanto all'interesse personale dei capi sono tutte sbagliate e rappresentano una deviazione di quelle rette» (*Pol.*, III, 6, 1279 a 17-20). Indi, ribadito che costituzione «significa lo stesso che governo», ossia «autorità sovrana dello stato», e che necessariamente sono sovrani o uno solo o pochi o molti, dà ordinamento logico e sistematico alle sei forme di costituzione che si trovano indicate già nello schema del *Politico* di Platone. Il regno, cioè il governo di uno solo, l'aristocrazia, cioè il governo di pochi o comunque di più d'uno, e la cosiddetta *politia*, vale a dire il governo della massa, esercitati nell'interesse comune sono le forme di costituzione rette; invece la tirannide, l'oligarchia e la democrazia, vale a dire il governo rispettivamente di uno solo, di pochi e della massa dei poveri, esercitati per il vantaggio degli stessi governanti, rappresentano le deviazioni delle tre suddette costituzioni rette (*Pol.*, III, 7, 1279 a 23 – b 11).

Rispetto alla classificazione platonica questa di Aristotele si distingue per la maggiore linearità e congruenza dell'impianto di fondazione, ma soprattutto per il fatto di non indicare assolutamente, come invece era in Platone, sei costituzioni, sibbene sei «tipi» di costituzione, dal momento che ciascuno di essi presenta forme distinte, a ognuna delle quali lo Stagirita dedica specifiche analisi.

Proprio in riferimento polemico a Platone, in *Pol.*, IV, 1 (1289 a 9-10) Aristotele espressamente dichiara:

alcuni pensano che esista una sola forma di democrazia e una sola forma di oligarchia: questo non è vero.

La diversità di fondo della classificazione aristotelica è da ricercarsi, per un verso, nella totale assenza, in essa, di una teoria dello stato ideale, sì che l'interesse precipuo nell'analisi delle costituzioni risiede nel verificare il loro grado di lontananza da esso e di decadimento – in un quadro dove l'attenzione è chiaramente dominata dall'universale; per altro verso è da ricercarsi nel rilievo che Aristotele dà all'individuale e al concreto, per cui anche l'unità del «tipo» è fondamentalmente un'unità di relazione e assai di meno l'unità di un genere. Tanto che alcune forme di un certo tipo di costituzione, come per esempio, l'oligarchia, presentano affinità strutturali, ben richiamate e puntualizzate del resto dallo stesso Aristotele, con certe forme di democrazia.

Prima però di seguire la disamina aristotelica sulle costituzioni conviene focalizzare alcune tematiche di fondo a esse inerenti. Innanzitutto il comune errore che sta alla base dell'idea di giustizia nelle democrazie e nelle oligarchie. Se la giustizia distributiva, com'è stato definito in *Eth. nic.*, V, 3 (1131 a 20-21), consiste nella proporzione tra cose e persone, nel caso di specie tra il conferimento di cariche e onori e il merito degli individui, per cui è ben vero che si attua nell'uguaglianza, ma tra persone uguali, o nella disuguaglianza, ma tra persone disuguali, sia l'uno che l'altro tipo di regime politico trascura la qualità degli individui e s'appunta unicamente sull'uguaglianza delle cose. Ne risultano concezioni opposte, sì, della giustizia, ma accomunate dall'identico vizio di estendere al tutto un'uguaglianza o una disuguaglianza che vigono invece per un certo aspetto soltanto. Così nelle democrazie, poiché ogni cittadino è uguale nella libertà, si ritiene che sia uguale in tutto, mentre nelle oligarchie, poiché alcuni sono diseguali nella ricchezza, si ritiene che siano diseguali in tutto (*Pol.*, III, 9, 1280 a 8-24). E d'altro canto proprio perché applicano una tale, inadeguata idea di giustizia dette costituzioni sono «deviazioni (περεκβάσεις)» (*Pol.*, III, 13, 1283 a 26-29).

Parallelamente in *Pol.*, III, 12 lo Stagirita rigetta come falsa

l'opinione che le cariche debbono esser assegnate disegualmente ai cittadini in relazione a un'eccellenza in qualsiasi campo. Sotto il profilo del rapporto tra le classi ciò comporta che gli elementi di disuguaglianza fatti valere per ottenere le cariche stesse, e sui quali sorgono le contese, siano necessariamente quelli costitutivi dello stato, vale a dire la nobiltà, la libertà e la ricchezza. A essi lo Stagirita aggiunge anche il bisogno di giustizia e il valore militare.

Aristotele conduce poi in *Pol.*, III, 11 un lungo e articolato esame delle ragioni con le quali aristocratici e oligarchici, da un lato, fautori della *politia* e democratici, dall'altro, sostengono la loro legittimità a governare. Nella misura in cui quest'esame contrappone argomento ad argomento, è dialettico; nella misura in cui soppesa criticamente il grado di plausibilità degli stessi, si rivela *peirastico*. Alla tesi (aristocratica e oligarchica) che i migliori sono pochi, e i migliori hanno titolo a reggere lo stato, si può replicare che nella massa si assommano le doti di virtù e di saggezza di molti, le quali, ancorché singolarmente considerate siano inferiori a quelle dei pochi eccellenti, complessivamente sono superiori. Dunque, nell'insieme la massa giudica meglio.

Aristotele approva quest'obiezione, ma al tempo stesso non si nasconde che, per un verso, presso taluni popoli, non molto differenti dalle bestie, la massa non possiede queste doti, per un altro che non è senza pericoli che siano al governo uomini privi di ricchezza e di capacità alla virtù, giacché queste mancanze combinate assieme li portano quasi inevitabilmente a commettere ingiustizie ed errori. Al tempo stesso ha ben chiaro il pericolo di escluderli dal governo, giacché così si creano dei nemici entro lo stesso stato. Ritiene perciò saggio una sorta di via di mezzo, che contemperi entrambe le esigenze: escluderli dalle funzioni di governo, ma renderli partecipi di quelle di giudice e di consigliere.

Su questa medesima linea di riflessioni egli riconosce l'inopportunità di rendere la massa sovrana di eleggere i magistrati e di esigerne il rendiconto, ma al tempo stesso indica anche i limiti di questa posizione.

In senso complessivo lo Stagirita inclina per il governo dei più, a patto però che non sia loro attribuita la facoltà assoluta di decisione (come avviene nelle democrazie), ma deliberino entro le prescrizioni delle leggi, le quali in ultima istanza detengono la sovranità. È a ben vedere la posizione vigente nelle *politiai*.

5.3.4 Le costituzioni, rette e deviate: il regno e la tirannide

Il regno (*βασιλεία*) è bene che si attui «quando si dà il caso che o un'intera stirpe (*γένος*) o una persona sola si distingua per virtù

dagli altri, tanto che la sua virtù superi quella di tutti gli altri», giacché «allora è giusto che questa famiglia abbia il regno e sia sovrana di tutti e che quell'unica persona sia re (βασιλεύς)» (Pol., III, 17, 1288 a 15-19).

L'eccellenza di una persona o di una stirpe siffatte è tale da renderle disuguali dai membri di una *polis*, per cui è ovvio che là dove lo stato si costituisca come comunità di «uomini uguali e per nascita e per capacità» quella persona e quella stirpe non possano considerarsi suoi membri e, soprattutto, per esse «non c'è legge», giacché «sono esse stesse legge e sarebbe ridicolo chi cercasse di redigere una legislazione per loro» (Pol., III, 13, 1284 a 4-15).

Ma può verificarsi un conflitto tra l'uguaglianza e la differenza; un conflitto per il quale, nei casi in cui quest'ultima non risulti dall'eccellenza nella virtù, ma dall'eccesso di potere, o dalla ricchezza, o da molte aderenze con soggetti influenti e potenti, o da altre possibilità politiche, non è soltanto logico, bensì anche giusto, almeno sotto un certo rispetto, che si proceda all'ostracismo. Questo, infatti, rileva lo Stagirita, rappresenta una sorta di difesa della costituzione di fronte all'emergenza di personalità incompatibili con essa per via della loro superiorità. Tanto che non viene praticato soltanto dai tiranni, ma anche nelle oligarchie e nelle democrazie. E proprio in quest'aspetto di difesa risiede il suo «elemento di giustizia politica». Ma – si diceva – non quando la differenza riguardi la virtù. In questo caso, almeno nella costituzione migliore, è inammissibile che si debba bandire o ostracizzare una persona di tale e tanta altezza (Pol., III, 13, 1284 b 4-34), né è pensabile che la si ammazzi, né peraltro «è giusto che sia sottoposta all'altrui governo». Per cui «non resta che obbedire a costei e farla sovrana, e non a turno, ma in un senso assoluto» (Pol., III, 17, 1288 a 25-30).

Questa testé descritta è una forma di regno, anzi la forma migliore, nella quale il sovrano è «interamente re (παμβασιλεύς)» e provvede a ogni affare della *polis* con la stessa autorità con cui il capofamiglia è arbitro della comunità domestica. Insomma, una sorta di regno della casa esteso a un intero stato ed esercitato su un popolo o su più popoli, quanti per l'appunto lo costituiscono (Pol., III, 14, 1285 b 30-34).

Ma esistono altre quattro specie di regno, la seconda e la terza delle quali coincidono con altrettante forme di tirannide, a motivo dell'assolutezza del comando ivi vigente. Aristotele elenca innanzitutto la costituzione laconica, classificabile come regno più sotto il profilo legale che per il tipo di ordinamento politico (Pol., III, 15, 1286 a 3-4), giacché corrisponde a una sorta di supremo comando militare tenuto a vita. Indi le monarchie in uso presso i barbari, assai

vicine alle tirannidi, ma diverse da queste per essere conformi a legge. Esse inoltre sono ereditarie e protette da una guardia del corpo. In

terzo luogo le cosiddette «esimnetie» (da αἱ συμνάω, dominare), vale a dire forme di monarchia elettiva e conforme a legge, di natura anch'essa tirannica, diversa da quella barbarica per il fatto di non essere ereditaria. Infine le monarchie dei tempi eroici, conformi a legge, ereditarie ed esercitate su sudditi bendisposti verso re che assommavano i poteri di generali supremi, di giudici e di arbitri del culto religioso (*Pol.*, III, 14, 1285 a 2 – b 33).

Lo Stagirita ha indubbiamente simpatia per il regno – per lui interessante senz'altro nella prima forma, dal momento che le altre o sono anacronistiche (la quarta), o sono parimenti modi di governo anche tirannico, o, come quello previsto dalla costituzione spartana, sono tali soltanto nel senso limitativo che s'è detto –, e in sostanza approva la ragione di coloro che ne affermano la necessità, ossia che le leggi sono prescrittive soltanto in linea generale ma non anche sui casi particolari che via via si presentano, e qui si rivela superiore la costituzione che fa affidamento sulla saggezza e sulla virtù dei re; non soltanto, ma governa meglio chi nel comando partecipa anche un elemento affettivo, e questo non può fare la legge, ma unicamente un'anima umana.

Ma l'approvazione non è incondizionata: sia perché il filosofo è favorevole a che l'autorità regia si eserciti non in alternativa alle leggi, sibbene entro le indicazioni generali fornite da queste (*Pol.*, III, 15, 1286 a 16-17), sia perché tutta la sua analisi del regno lascia chiaramente trasparire il giudizio che è difficile trovare un uomo o una stirpe forniti dell'eccellenza richiesta dalla costituzione in oggetto. Così, per esempio, in *Pol.*, III, 15, 1286 b 9-10, a proposito dell'istituto monarchico presso i popoli antichi, lo Stagirita espressamente rileva che «era raro trovare uomini veramente superiori per virtù».

Anche sotto il profilo dei fondamenti dello stato l'adesione di Aristotele alla monarchia si circonda alla sfera di un'ottimalità che risulta eccentrica rispetto al suo basilare convincimento politico, e cioè che lo stato è costituito da persone uguali e libere. La monarchia, quanto più si realizza nell'unica forma riconosciuta autentica – cioè la prima –, tanto meno s'adatta a tale situazione. Ond'è che anche la simpatia indubbiamente manifestata per quest'ordinamento si riduce in buona sostanza a una sorta d'ammirazione per qualcosa di raramente e difficilmente attuabile.

La tirannide, come s'è detto, rappresenta una deviazione del regno, ed è ovvio che lo Stagirita la disapprovi. Due forme di essa si sono già incontrate. Una terza, che la attua nel modo più proprio, è espressa da un potere sovrano esercitato su tutti i cittadini, anche su quelli di qualità uguali o superiori a chi governa, per l'utilità di costui

e non di quelli (*Pol.*, IV, 10, 1295 a 19-21).

5.3.5 Le costituzioni, rette e deviate: l'aristocrazia e l'oligarchia

Nelle pagine della *Politica* la disamina sull'aristocrazia s'interseca per ampia parte con quella sul regno, costituzione con la quale l'aristocrazia ha in comune il fatto che a detenere il comando è chi eccelle in virtù, ma dalla quale si distingue perché, appartenendo questa prerogativa a più individui, a esercitare il potere non è uno solo, ma sono molti. L'aristocrazia corrisponde perciò al governo di più persone, di numero però limitato, che eccellono in virtù e in capacità politiche. Un tale governo è conveniente e opportuno che s'instauri quando in una *polis* vi è una pluralità di persone uguali nella qualità predetta. In questa situazione, com'è espressamente asserito in *Pol.*, III, 15 (1286 b 5), l'aristocrazia è «preferibile»

(*αἰρετώτερον*) al regno. E in *Pol.*, III, 17 (1288 a 9-11) lo Stagirita dichiara che è «adatto all'aristocrazia

(*ἀριστοκρατικόν*)» quel popolo che per natura produce un corpo d'individui tali che «il governo dei liberi venga retto da uomini dotati di un'attitudine alla guida conforme a virtù in rapporto al comando politico

(*ὑπὸ τῶν κατ' ἀρετὴν ἡγεμονικῶν πρὸς πολιτικὴν ἀρχήν*)». Inoltre, in *Pol.*, IV, 7 (1293 b 1-8) egli precisa che la qualifica di «aristocrazia» spetta soltanto alla costituzione fondata sugli uomini migliori nella virtù in senso assoluto, non a quella che si basa su uomini dabbene in rapporto a una qualche condizione presupposta

(*τὴν γὰρ ἐκ τῶν ἀρίστων ἀπλῶς κατ' ἀρετὴν πολιτείαν καὶ μὴ πρὸς ὑπόθεσιν τινα ἀγαθῶν ἀνδρῶν*),

giacché questa situazione si verifica anche in altri regimi politici, la *politia in primis*, che tuttavia non hanno titolo a esser considerati aristocrazie. Precisa infine (*Ivi*, 1293 b 5-6) che soltanto in tale regime, che vede, per l'appunto, i migliori al governo, «l'individuo è al tempo stesso uomo buono e cittadino buono»

(*ὁ αὐτὸς ἀνὴρ καὶ πολίτης ἀγαθός ἐστιν*), si verifica cioè quella coincidenza della virtù dell'uomo e del cittadino di cui s'è parlato.¹⁵

Va tuttavia fatto presente che gli uomini eccellenti ai quali l'aristocrazia ritiene giusto affidare le cariche politiche appartengono alla classe nobile e agiata della *polis*. Non che secondo questa costituzione i nobili *in quanto tali* debbano accedere alle magistrature. Ciò è ben distante dallo spirito che ne anima la concezione di governo, in quanto, se così fosse, nella misura in cui alla nobiltà si connette per lo più la ricchezza, l'aristocrazia sarebbe *eo ipso* un'oligarchia e non quella costituzione retta che vede al potere gli uomini eccellenti in virtù.

Neppure può dirsi, perché nulla in Aristotele lo lascia intendere, che la virtù che l'aristocrazia invoca, nella forma più elevata, a fondamento del governo e che, come Aristotele stesso espressamente dichiara, resta il fattore distintivo e caratterizzante di detto regime politico (*Pol.*, IV, 8, 1294 a 10-11), sia la virtù della tradizione nobiliare, ancorata esclusivamente ai valori della fama e della valentia militare. Certamente anche questi fattori concorrono a costituire le qualità morali dell'uomo di governo aristocratico, ma non essi soltanto, bensì tutte quante le virtù.

Vero è, invece, che gli uomini eccellenti in virtù voluti dall'aristocrazia al comando della *polis* sono tratti dalla classe nobiliare, sono cioè quei cittadini, ossia quei «liberi», benestanti e di illustre casato, che presentano alte qualità etiche. Non dunque i nobili in quanto tali, ma gli altamente virtuosi appartenenti alla nobiltà.

Tutto questo concorda con quanto lo Stagirita dice in *Pol.*, IV, 8 (1294 a 20-25), dove, posti quattro elementi che esigono pari partecipazione al governo: la libertà, la ricchezza, la virtù e la nobiltà, qualifica l'aristocrazia come regime che armonicamente li fonde assieme tutti. E proprio per questo l'uomo aristocratico rappresenta ai suoi occhi l'uomo di una costituzione altamente qualificata, anche se, in questa forma «pura» e propria, raramente rinvenibile e difficilmente attuabile (*Pol.*, IV, 11, 1295 a 32-33): perché unisce le doti dell'uomo eccellente sotto tutti i profili, messe al servizio della città.

Comunque, pure dell'aristocrazia Aristotele distingue più forme. La prima è quella che abbiamo testé descritto, e si tratta dell'aristocrazia in senso principale e proprio, giacché basa il governo essenzialmente sul merito e sulla virtù, e ciò, come abbiamo chiarito, è lo specifico di questa costituzione. Le altre rappresentano degli ibridi con fattori tipizzanti altre costituzioni. Innanzitutto quella, vigente a Cartagine, che tiene conto anche del censo e del popolo oltre che della virtù: elementi, i primi due, propri rispettivamente dell'oligarchia e della *politia*. Inoltre, le costituzioni modellate su quella spartana, in cui hanno importanza la virtù e il popolo. Infine, sono da considerarsi aristocratiche anche quelle *politiai* che inclinano piuttosto verso l'oligarchia.

L'analisi dell'oligarchia, la deviazione del regime aristocratico, esige un preliminare chiarimento, parallelo a un altro relativo alla democrazia, la deviazione della *politia*. Il filosofo pone in luce che non bastano a caratterizzare le predette costituzioni devianti né il solo rilievo quantitativo, inerente al numero di chi governa – l'essere cioè l'oligarchia governo di pochi e la democrazia governo del popolo, ossia dei molti, l'uno e l'altro esercitati, ben inteso, nell'interesse dei governanti, in quanto deviazioni di costituzioni rette, non in quello dell'intera comunità politica; né il solo rilievo quantitativo, col quale

si sottolinea che nel regime oligarchico i ricchi gestiscono il potere, mentre nella democrazia esso è esercitato dai liberi. Che non basti il primo parametro, fa comprendere la considerazione che né potrebbe dirsi retta a democrazia quella *polis* in cui una maggioranza di ricchi escludesse dal governo una minoranza di poveri ma liberi, né retta a ologarchia quella in cui detenesse il potere una minoranza di pochi poveri, più forti dei ricchi. L'insufficienza del secondo risulta dalla circostanza che, parimenti, non si ha democrazia se i liberi, pochi di numero, governano i più, che non sono liberi, né si ha oligarchia se i ricchi governano in virtù della loro superiorità numerica.

I due fattori sono entrambi necessari a connotare i regimi in oggetto, giacché, come precisa Aristotele, tanto la democrazia che l'oligarchia si compongono di molteplici elementi. Così la prima si ha «quando stanno al potere uomini liberi e poveri, che sono in maggioranza», mentre la seconda «quando vi stanno uomini ricchi e nobili, che sono in minoranza» (*Pol.*, 4, 1290 b 17-20). In ogni caso, come l'elemento caratterizzante l'aristocrazia è la virtù e quello caratterizzante la democrazia è la libertà, così quello che specifica in senso preminente l'oligarchia è la ricchezza (*Pol.*, IV, 8, 1294 a 11-12; 12, 1296 b 31-33).

Come prima forma di oligarchia Aristotele indica un regime che corrisponde pressoché interamente al tipo di regime politico propriamente aristocratico, quella cioè in cui l'assegnazione delle cariche è connessa al censo e i poveri, pur costituendo la maggioranza dei cittadini, ne sono interamente esclusi. In una seconda i magistrati vengono creati tra i molto facoltosi ed essi scelgono poi chi dovrà ricoprire i posti vacanti. In una terza forma il figlio subentra al padre, in una quarta, chiamata «dinastia», questa successione non è stabilita da alcuna legge, ma unicamente da chi comanda. Essa rappresenta perciò l'analogo della tirannide rispetto alla monarchia e di quella democrazia nella quale, come vedremo, nessuna decisione è presa in base alla legge, ma è in tutto e per tutto sovrana la massa (*Pol.*, IV, 5, 1292 a 39-10).

Ma, oltre a queste, che rappresentano specie di «governo» oligarchico, Aristotele fa presente come l'oligarchia rappresenti anche una *forma mentis*, sganciandosi così dall'aspetto strettamente costituzionale e assumendo invece una dimensione che oggi diremmo culturale. In effetti, rileva il filosofo, capita che certi regimi che per la loro struttura legale presentano una fisionomia propriamente democratica, funzionino poi in maniera oligarchica quanto al costume e all'educazione (*Pol.*, IV, 5, 1292 b 11-21). E si tratta forse dell'aspetto più negativo di questo fenomeno politico.

5.3.6 Le costituzioni, rette e deviate: la «*politia*» e la democrazia

Il governo dei cittadini esercitato nell'interesse dello stato (che Aristotele denomina con quel termine *politia* che significa «costituzione», quasi a indicare che si tratta della costituzione per antonomasia) è la forma di buon regime politico che lo Stagirita giudica realisticamente più attuabile e al quale vanno dunque, sotto quest'aspetto, le sue preferenze, anche se in senso assoluto l'aristocrazia e il regno gli sembrano superiori; in ogni caso è il regime politico che più degli altri si confà al principio di fondo della sua concezione dello stato quale comunità di liberi e uguali.

Sono, infatti, queste della libertà e dell'uguaglianza le prerogative fondamentali della *politia*, ond'è che in essa i cittadini a turno comandano e sono comandati, entro un quadro normativo e istituzionale stabilito dalle leggi e non disgiuntamente dal loro merito. Il che avvicina questa costituzione all'aristocrazia, come lo stesso Aristotele espressamente dichiara alla fine di *Pol.*, IV, 8 (1294 a 28-29).

Adatto a questa forma di costituzione è pertanto quel

popolo nel quale naturalmente esiste un corpo di individui con capacità politica in grado di essere governati e di governare secondo una legge che in conformità al merito distribuisce le cariche ai benestanti (*Pol.*, III, 17, 1288 a 12-15).

La «capacità politica» corrisponde esattamente al requisito della libertà, ossia alla condizione principe per essere cittadini, e la *politia* è

governo dei cittadini;¹⁶ il riferimento ai benestanti (εὐποροί) intenziona quel ceto medio tra ricchi e poveri che è il più consono alla *politia* e nel quale Aristotele indica la classe che offre le maggiori garanzie di stabilità a una costituzione, in virtù della sua riluttanza ad atti di esagitata sfrenatezza, incline com'è all'equilibrio e alla moderazione. Questa prerogativa le viene dall'avere una ricchezza non esageratamente grande, così che i suoi possessori non sono costretti ad azioni di forza per difenderla – il che scompagina necessariamente la concordia e l'unità dei cittadini – e neppure piccolissima o addirittura inesistente, così da causare ancor di più scompaginamento dell'unità dello stato, spingendo i poveri a togliere ai ricchi quanto hanno in eccesso.

Proprio per questa garanzia di stabilità, la costituzione che si regge su detta classe è ritenuta la migliore e la *polis* nella quale il ceto medio è numeroso, comprende cioè la maggioranza dei cittadini, non è sconvolta da fazioni, mentre quella in cui è accentuato il divario tra chi possiede troppo e chi non possiede niente è molto esposta o a una democrazia sfrenata e burbanzosa o a un'oligarchia: regimi dai quali si sviluppa assai facilmente la tirannide, che invece raramente origina dal seno di governi stabili e moderati.

Inoltre il ceto medio è la compagine politica che più si confà allo

stato, se questo dev'essere formato da soggetti uguali e simili, per cui anche sotto questo profilo la costituzione che s'appoggia a esso è la migliore.

Versa altresì in una condizione di stabilità politica, sia pure meno forte, anche quello stato in cui il ceto medio, pur non essendo più potente delle altre classi, lo è almeno di una delle due, ossia dei ricchi o dei poveri, perché in tal caso, allenandosi con l'uno o l'altro partito, realizza una maggioranza. Esso, insomma, è garanzia di saldezza là dove è maggioritario ed è fattore di stabilizzazione negli stati divisi in classi.

Ebbene la *politia*, in quanto fa leva sul ceto medio, è essa stessa una «costituzione media». Questa sua strutturale caratteristica è testimoniata dal fatto che, com'è detto in *Pol.*, IV, 8 (1293 b 34), essa

«è una mescolanza (μῆξις) di oligarchia e di democrazia». Il che, com'è spiegato in *Pol.*, IV, 9, risulta dalla sintesi che la *politia* realizza di alcuni basilari fattori di entrambe le costituzioni, sotto il profilo di tre costitutive funzioni dello stato. Sotto quello dell'amministrazione della giustizia, nelle *politiai* si multano i ricchi, ma non anche i poveri che si astengono dalle funzioni di giudice e si compensano i poveri, ma non anche i ricchi che le esercitano, stabilendo così una medietà tra le prescrizioni delle oligarchie, dove si multano soltanto i ricchi e non si multano i poveri che disertano l'ufficio predetto, ma non si prescrivono anche compensi per questi e assenza di compensi per quelli se lo svolgono, e delle democrazie, dove soltanto si compensano i poveri e non si compensano i ricchi che giudicano nei tribunali, ma si comminano anche multe a questi e non si comminano a quelli se si astengono dal giudicare. Sotto il profilo della partecipazione all'assemblea, nelle *politiai* vi sono ammessi coloro che dispongono di un censo medio, realizzando così un equilibrio tra le democrazie, dove non è richiesto alcun censo o un censo bassissimo per accedervi, e le oligarchie, che ne richiedono invece uno elevato. Infine, sotto il profilo dell'assegnazione delle cariche, le *politiai* assumono la prescrizione oligarchica di attribuirle per elezione e quella democratica di renderle indipendenti dal censo. Ai benestanti, comunque, non è consentito rifiutarle, mentre lo è ai poveri, come a tutti è consentito di partecipare all'assemblea, ma soltanto ai ricchi si comminano ammende se non vi partecipano, e parimenti ai poveri è permesso non avere armi e non prendere parte alle esercitazioni ginniche, mentre i ricchi debbono averle e debbono prendervi parte, pena pesanti sanzioni (*Pol.*, IV, 13, 1297 a 14-35). Anche in queste prescrizioni, pur di natura dichiaratamente oligarchica, con cui le *politiai* spingono tutti i cittadini a essere attivamente presenti nella vita della *polis*, si riscontra un chiaro intento di mediazione istituzionale e legislativa tra le parti politiche.

Ora l'aspetto senza dubbio più rilevante della medietà realizzata dalla *politia* risiede nel fatto che essa più d'ogni altra costituzione consente quel vivere felici che è il fine della politica. La *politia* dà, infatti, concreta attuazione a quel non eccedere e non difettare in cui, come sappiamo, consiste la virtù etica, e rappresenta un tipo di vita che è alla effettiva portata della maggior parte degli uomini, là dove alcune costituzioni aristocratiche richiedono un'eccellenza che esorbita dalle comuni possibilità.

La stessa medietà della virtù etica è una «medietà che ciascuno può ottenere» (*Pol.*, IV, 11, 1295 a 40). Ma la felicità, come già ci è noto dalla politica architettonica e Aristotele richiama in *Pol.*, IV, 11 (1295 a 38), consiste in una vita «vissuta senza impedimento in accordo con la virtù», e la virtù è per l'appunto medietà. La *politia* rappresenta così la costituzione migliore non perché sia la più elevata, ma perché più d'ogni altra permette di raggiungere il bene pratico attraverso un regime di vita che non richiede «una virtù superiore a quella delle persone comuni, né un'educazione che esige disposizioni naturali e risorse eccezionali», bensì «una forma di vita che può essere partecipata da moltissimi» (*Ivi*, 1295 a 27-31).

Una prima caratterizzazione della democrazia è stata data più sopra e si è visto che essa è la costituzione nella quale il comando è esercitato da uomini liberi e poveri, i quali costituiscono la maggioranza. In *Pol.*, VI, 2 Aristotele ritorna sul punto e mette in chiaro che «alla base della costituzione democratica c'è la libertà», come provano il succedersi a turno, in essa, del governare e dell'essere governati e il diritto riconosciuto a ciascuno di vivere come vuole.

La prima di queste due condizioni è ricondotta all'idea di giustizia propria dei regimi democratici: l'uguaglianza numerica (mentre l'uguaglianza secondo proporzione, vale a dire la distribuzione delle cariche e degli onori in rapporto al censo, è propria delle oligarchie), cosicché la massa, ossia il numero maggiore, è sovrana e quel che essa decide è giusto. Ne consegue che i poveri, essendo più numerosi dei ricchi, sono anche più potenti.

Aristotele ha scorto l'insufficienza di una tale concezione della giustizia, come di quella oligarchica secondo la quale il giusto è ciò che sembra ai più facoltosi. Entrambe non contemplano il caso in cui su una data questione si crei un'opinione opposta in seno alle due classi. In tal caso è giusto ciò che decide la maggioranza, ma nella circostanza essa ha una composizione «trasversale», consiste cioè in quella delle due parti che assomma il capitale maggiore (per esempio, se i ricchi sono dieci e i poveri venti e una proposta è condivisa da sei ricchi e da quindici poveri, ed è perciò ostaggiata da quattro ricchi e cinque poveri, quello dei due gruppi che assomma un capitale maggiore decide in merito) (*Pol.*, VI, 3, 1318 a 30-39).

Lo Stagirita indica poi quelle che sono le istituzioni caratteristiche della democrazia: alcune di esse ci sono già note, come il compenso dato a chi partecipa all'assemblea, all'attività di giudice e alle magistrature, ossia alla gestione del potere legislativo, giudiziario ed esecutivo, nonché il sorteggio delle magistrature, la loro indipendenza dal censo, o tutt'al più l'essere legate a un reddito bassissimo. Oltre a queste lo Stagirita menziona il fatto che il medesimo soggetto non può ricoprire due volte la medesima carica se non raramente, che le cariche stesse sono di breve durata, le funzioni di giudice sono esercitate da tutti su qualunque materia, l'assemblea è sovrana in ogni campo e nessuna magistratura è a vita, nessuna o pochissime hanno facoltà di giudizio su alcuna questione, risultando così separato il potere esecutivo da quello giudiziario.

Si tratta per lo più dell'uguale contrario dello statuto oligarchico, come contrari sono i fattori sociali e culturali a cui si affidano le due costituzioni: una buona nascita, la ricchezza e l'educazione sono quelli sui quali si basa l'oligarchia, mentre la bassa condizione natale, la povertà e la volgarità quelli propri della democrazia (*Pol.*, IV, 14, 1298 a 10-33; VI, 2, 1317 b 19 – 1318 a 4). Un giudizio, quest'ultimo, che collima in tutto con quello di *Pol.*, IV, 12 (1296 b 25-26) dove lo Stagirita, dopo aver distinto un elemento qualitativo e uno quantitativo nella struttura dello stato, come abbiamo visto, dichiara che la democrazia s'instaura naturalmente quando la massa dei poveri prevale secondo una proporzione che li vede più numerosi dei ricchi, ma senza che siano tanto superiori per quantità quanto sono inferiori per qualità. Viceversa, «quando la classe dei ricchi e dei notabili è superiore per qualità più di quanto è inferiore per quantità», s'instaura l'oligarchia (*Pol.*, IV, 12, 1296 b 31-32).

Comunque egli distingue quattro forme di democrazia, alle quali in *Pol.*, IV, 4 (1291 b 3039) ne premette un'altra, che riassume sostanzialmente le note basilari del genere di costituzione fin qui descritto: si regge sull'uguaglianza tra ricchi e poveri, di modo che nessuna delle due classi predomina e tutti senza esclusione partecipano al governo. Di fatto però, dal momento che il popolo è più numeroso e le decisioni sono affidate al criterio della maggioranza, esso è sovrano.

Le altre quattro forme ivi indicate corrispondono in tutto e per tutto a quelle descritte in *Pol.*, IV, 6 e in *Pol.*, VI, 4. La prima di esse si attua quando gli agricoltori o i proprietari di una modesta ricchezza sono sovrani dello stato e governano secondo le leggi; un governo al quale anche gli altri possono partecipare, quando siano possessori di una quantità di censo stabilita dalla legge. Le cariche dipendono dunque dal censo, che però è modesto. Questa forma di democrazia è la più antica, ed è la migliore. Nel modo più consono si attua tra gli

agricoltori, che rappresentano la classe migliore per essa. Poiché, infatti, non possiedono grandi sostanze e hanno bisogno di lavorare, non si riuniscono spesso in assemblea, per cui chi governa è la legge, trovando essi più piacere nel lavoro che nella partecipazione alla politica e nel governo. Dopo gli agricoltori le sono particolarmente adatti i pastori. Gli individui delle altre classi – gli operai meccanici, i mercanti e i *teti* –, sulle quali si basano le altre forme di democrazia, sono molto inferiori, dal momento che il loro tenore di vita è basso, le loro opere non richiedono una particolare eccellenza morale e,

aggirandosi sovente per la piazza (*l'ἀγορά*), sono inclini a raccogliersi in assemblea, tendendo così a sostituirsi alla legge.

Questa comunque impera nella seconda forma di democrazia, nella quale è previsto che accedono alle cariche tutti i cittadini di nascita incensurabile, anche se in realtà lo fanno soltanto coloro che possono non lavorare.

Pure nella terza impera la legge, ma in essa chiunque può accedere alle cariche, purché sia cittadino.

Nella quarta forma di democrazia, sorta cronologicamente per ultima, è sovrana la massa, non la legge. Essa è nata con l'ingrandirsi degli stati: in seguito all'abbondanza delle entrate, tutti hanno preteso di aver parte del governo. E poiché la partecipazione all'assemblea comporta un compenso, tutti possono esservi presenti, anche i poveri. Anzi soprattutto questi, giacché non hanno altre occupazioni, mentre i ricchi, dovendo curare le loro sostanze, hanno minori possibilità di farsi attivi nelle decisioni assembleari. Pertanto è la massa dei poveri e non la legge a essere sovrana dello stato, con il degrado morale che questo comporta e che tocca il fondo quando i capi, per rendere più potente il popolo, aggregano quanti più possibile al corpo dei cittadini, concedendo il diritto di esserlo anche ai figli illegittimi e a quelli di cui un genitore soltanto è membro della *polis*.

6. La costituzione migliore

Nell'ultimo capitolo del terzo libro della *Politica* Aristotele annuncia che «si deve cercare di parlare della costituzione migliore»

(*περὶ τῆς πολιτείας τῆς ἀρίστης*)» (*Pol.*, III, 18, 1288 b 3-4), e a questo programma, presentato come si vede in forma di

tentativo (*πειρατέον*), dà effettiva esecuzione negli ultimi due libri dell'opera, il settimo e l'ottavo, il primo dei quali, entrando subito *in medias res*, senza nessun'introduzione all'argomento, si apre indicando che cos'è innanzitutto necessario definire nell'accingersi «a

compiere la presente ricerca sulla costituzione migliore
(*περὶ δὲ πολιτείας ἀρίστης*)» (*Pol.*, VII, 1, 1323 a 14-16).
Si tratta – dice lo Stagirita – del tipo di vita preferibile
(*τίς αἰρετώτατος βίος*), giacché «se questo non è chiaro,
anche la costituzione migliore è necessariamente non chiara» (*Ivi*,
16-17).

Parimenti in *Pol.*, III, 18 la necessità di trattare della costituzione migliore è asserita dopo essere state richiamate alcune circostanze già previamente accertate, prima delle quali il fatto che, parlando del regno e dell'aristocrazia, s'è visto che essi rappresentano la migliore delle tre costituzioni rette in quanto fanno comandare gli uomini migliori e realizzano un sistema di governo nel quale è possibile raggiungere il genere di vita preferibile a ogni altro
(*πρὸς τὴν αἰρετώτατον ζωὴν*) (*Pol.*, IV, 18, 1288 a 32-37).

La disamina sulla costituzione migliore corrisponde dunque all'esplicazione di quale sia questo modo di vita: quel modo che è compito della politica attuare e la cui effettiva realizzazione specifica il criterio secondo cui un regime di governo storicamente definito, come per l'appunto il regno e l'aristocrazia, è qualificabile come

«migliore». Quest'aggettivo (*ἀρίστη*) ha perciò un uso molteplice in Aristotele e viene impiegato per indicare sia la costituzione, tra le tre suddette, che è o in assoluto la più eccellente (tali per l'appunto il regno e l'aristocrazia) o di volta in volta la più adatta, a seconda delle qualità dei cittadini, alle circostanze concrete di uno stato (e in questo senso è stata detta «migliore» la *politia*), sia il tipo di ordinamento costituzionale che tratteggia le circostanze in grado di garantire ai cittadini l'esistenza predetta.

La delineazione di esso coincide perciò con l'indicazione delle condizioni politiche che concorrono effettivamente a realizzare la vita preferibile. E con ciò è chiaro che la «costituzione migliore» non definisce una forma di stato o un sistema di governo accanto ai sei predetti, ma molto più semplicemente è l'esplicazione della vita migliore politicamente organizzata alla quale lo Stagirita fa costantemente riferimento nell'esame delle costituzioni. In questo senso essa non rappresenta neppure un «modello» di stato, ossia una sorta di stato ideale, in analogia con il paradigma tracciato da Platone nella *Repubblica* e nelle *Leggi*, e questa possibilità – che francamente non mancherebbe di lasciare perplessi a conclusione di una disamina condotta in polemica con Platone innanzitutto su questo basilare punto – resta esclusa dal fatto che le condizioni specificate da Aristotele non sono minimamente «ideali», ma all'opposto, poiché

concorrono a realizzare la felicità quale supremo bene pratico, ossia come bene «dell'uomo», sono condizioni «reali». Si tratta in realtà delle condizioni che ciascuna costituzione retta dovrebbe porre in essere nell'esecuzione del proprio fine.

Più consono è invece scorgere nel lungo discorso aristotelico sulla costituzione migliore un ampliamento e un ulteriore approfondimento dell'indagine sulla «politica architettonica»: la quale, come già sappiamo, ha per suo specifico oggetto l'analisi della felicità e di fattori che la attuano, ed esattamente alla realizzazione della felicità,

fatta coincidere col ben agire (*εὐπραξία*), si rivolge programmaticamente detta costituzione. Essa, infatti, com'è espressamente detto in *Pol.*, VII, 9, 1329 b 34-35, è «quella secondo la quale la *Polis* sarà felice al massimo grado (*μάλιστα εὐδαίμων*)».

Il piano della trattazione vede lo Stagirita ripercorrere dapprima le linee di fondo della sua dottrina della felicità; quindi indicare certe condizioni concrete di organizzazione dello stato che consentono un modo di vita felice; infine, occuparsi assai diffusamente, nell'ultima parte del libro settimo e per tutto l'ottavo, dell'educazione conveniente per una tale esistenza. Del resto, un espresso riferimento all'educazione e alle abitudini compariva già in *Pol.*, III, 18 (1288 b 1-3), dove Aristotele dichiara l'identità tra quelle che rendono buono un uomo e quelle che rendono uno stato adatto al regno, ossia alla costituzione in assoluto migliore tra quelle storicamente attuabili: ulteriore prova che la trattazione presente sviluppa ed esplicita una nozione di ottimalità insita già nell'analisi dei regimi di governo e interamente ancorata al concetto di *εὐδαιμονία*.

Trattando della felicità il filosofo ha cura di mettere nuovamente in luce come questa si attui nel possesso dei beni sia esterni, sia del corpo, sia dell'anima, ma che soprattutto gli ultimi ne specificano l'essenza. Per cui, se «lo stato migliore è felice e sta bene», «è impossibile che stiano bene quelli che non compiono belle azioni» e «nessuna bella azione si dà né di un uomo né di uno stato senza virtù e saggezza» (*Pol.*, VII, 1, 1323 b 29-33). La felicità risulta insomma – ancora una volta – ancorata fundamentalmente e innanzitutto alla virtù, ancorché sia necessario il corredo di certe condizioni materiali che ne consentano l'esercizio. All'attuazione dell'una e delle altre deve pertanto mirare la costituzione migliore.

Nel quadro di questa prima parte dell'esame merita inoltre d'essere sottolineata la decisa insistenza con cui lo Stagirita a più riprese ribadisce che «la felicità di ciascun uomo nella sua singolarità e dello stato è la stessa» (*Pol.*, VII, 2, 1324 a 5-7); ond'è che «la vita migliore per ciascuno, da un punto di vista individuale, e per gli stati,

da un punto di vista collettivo, è quella vissuta con virtù e provvista di mezzi adatti a compiere azioni virtuose» (*Pol.*, VII, 1, 1323 b 40 – 1324 a 2).

Merita inoltre d'essere sottolineato come Aristotele, esaminando la questione se sia opportuno assumere molte cariche pubbliche e prendendo posizione tra la tesi di chi lo nega, dal momento che la vita dell'uomo di stato non è completamente libera, e la tesi di chi lo afferma, giacché non è possibile che sia buona la condotta

(*εὐ πράττειν*) di chi è inattivo, rivendichi per un verso la superiorità dell'uomo libero, ma per un altro l'impossibilità che all'

εὐδαιμονία, che è attività, concorra l'inazione più che l'azione (*Pol.*, VII, 3, 1325 a 17-32). Egli sottolinea pertanto l'inadeguatezza di considerare «pratici» soltanto l'attività che pone in rapporto con gli altri e il pensiero che perviene a risultati concreti, rivendicando detta prerogativa soprattutto per il pensiero che dirige l'agire (*Ivi*, 1325 b 16-23). E soprattutto di questo tipo di pensieri ha bisogno l'esercizio della politica.

Tra le condizioni ottimali dello stato Aristotele, esaminando quale sia la quantità più adatta di cittadini, nega che tanto maggiormente è elevato il loro numero, tanto più felice è la *polis*. Sul presupposto che «non è la stessa cosa stato grade e stato popoloso», fa valere che quel che ha importanza è che tutte le sue funzioni siano espletate e che dunque è vermente grande quello che possiede una massa di cittadini adeguata a questo scopo (*Pol.*, VII, 4, 1326 a 6-25).

Quanto invece all'estensione (*Pol.*, VII, 5), essa dovrebbe essere tale che «gli abitanti possano vivere in ozio e in maniera degna di uomini liberi e insieme sobri».

Vengono inoltre auspiccate la vicinanza della *polis* al mare e il possesso di una certa consistenza di forze navali (*Pol.*, VII, 6).

Particolare interesse rivestono poi le considerazioni di Aristotele sul carattere dei cittadini, in quanto per un verso rendono evidente la sua indiscutibile convinzione della superiorità delle doti dei Greci sugli altri popoli: quei Greci che, vivendo in una posizione geograficamente centrale tra quella delle genti nordiche, dotate di coraggio ma di poca intelligenza, e quella delle genti asiatiche, fornite d'intelligenza e di capacità nelle arti ma di scarso coraggio, partecipano delle qualità migliori di entrambe e sono così intelligenti e coraggiosi. Queste prerogative – continua lo Stagirita – consentono loro di vivere continuamente liberi e di avere le migliori istituzioni politiche. Grazie ad esse avrebbero anche «la possibilità di dominare tutti» se soltanto sapessero raggiungere l'unità politica (*Pol.*, VII, 7, 1327 b 22-33). Affermazione nella quale alcuni studiosi hanno scorto un auspicio del filosofo a che tutte le città greche si uniscano in una federazione per la

lotta contro i barbari, nello spirito dell'accordo stipulato tra le città greche e Filippo dopo la battaglia di Cheronea (338 a.C.).

Rilevato poi che la proprietà, se certamente rientra tra le cose di cui uno stato ha bisogno, non fa però parte di esso e individuati nei mezzi di nutrimento, nelle arti meccaniche, nelle armi, in una certa disponibilità di ricchezze, nel culto e nella facoltà di decidere su questioni di interesse pubblico e sulle cause tra i cittadini gli elementi indispensabili per la costituzione e l'esistenza dello stato, lo Stagirita stabilisce che le funzioni militari e di giudice vanno assegnate alle stesse persone, ma in tempi diversi, ed esattamente la prima quando esse sono giovani, la seconda quando sono anziane (*Pol.*, VII, 9, 1329 a 2-17).

Gli stessi opliti e gli stessi consiglieri, una volta dismesso l'ufficio a causa dell'età, officeranno i culti (*Ivi*, 28-34).

Altre disposizioni riguardano poi i sissizi, altre la posizione della città (che dev'essere in un luogo elevato, salubre, favorevole all'attività politica e guerresca e provvisto di sorgenti d'acqua, non disgiuntamente dall'avere bellezza), altre le fortificazioni (che non sono uguali per tutte le costituzioni, ma l'acropoli è adatta ai regimi oligarchici e monarchici, il terreno pianeggiante a quello democratico, un buon numero di posizioni munite all'aristocrazia), le mura, la disposizione delle abitazioni e degli edifici pubblici, nonché l'*agorà*, che dev'essere duplice: una libera da qualsiasi merce e con accesso impedito a contadini, operai meccanici e artigiani, interamente riservata agli incontri dei cittadini, ossia all'attività politica, e con intorno i ginnasi; e una seconda adibita a mercato.

Il programma educativo che Aristotele prevede è minuzioso e dettagliato, e non è il caso di entrare in merito. Più conveniente è invece rilevare che la sua importanza è espressamente fatta risiedere nel fatto che grazie al concorso dell'educazione si portano a buon frutto le qualità naturali e si compiono opere moralmente belle. Per questo essa è necessaria, ma secondo tipi differenziati, sia a chi comanda che a chi è comandato. Costoro sarebbe bene che fossero sempre gli stessi se in una comunità si reperissero uomini tanto superiori «quanto riteniamo che gli dèi e gli eroi differiscono dagli uomini». Ma poiché questa condizione ottimale è rarissima e non è facile cogliere una siffatta diversità, è meglio che tutti si avvicinino nel comandare e nell'essere comandati, come per l'appunto si conviene a individui uguali. La natura stessa poi ha fornito il criterio di una tale distinzione nell'uguaglianza, avendo fatto, nell'unità del genere, chi è giovane adatto all'ubbidienza e chi è anziano adatto al comando. Questo è dunque il criterio dell'avvicendamento predetto, per il quale si può ben dire che «in un senso comandanti e comandati sono gli stessi, ma in un altro sono diversi» (*Pol.*, VII, 14, 1322 b

Merita infine d'essere richiamata la concezione aristotelica secondo cui la guerra va perseguita in vista della pace. Al che affianca la tesi che l'attività va perseguita in vista dell'ozio, per godere del quale è tuttavia necessario esser provvisti di virtù, dal momento che esso e la prosperità che l'accompagna possono anche rendere insolenti, mentre la guerra induce a essere giusti e temperanti. Vi affianca inoltre la tesi che è senz'altro conveniente fare cose necessarie e utili, ma molto di più lo è compiere cose belle.

Quanto alla guerra, Aristotele ritiene che sia opportuna, anzi indispensabile in vista di tre scopi: innanzitutto, per non cadere in soggezione altrui; inoltre, per ottenere quell'egemonia che consente di realizzare l'utile dei cittadini; infine, per esercitare il potere su chi merita di servire. Essa serve, insomma, per creare le condizioni onde godere dell'*otium*, ma non va mai condotta per dominare. Anzi, perseguita con quest'intendimento, essa è assolutamente riprovevole.

Donde la condanna da parte dello Stagirita dell'ordinamento politico degli Spartani, i cui legislatori hanno istituito un sistema educativo volto a inculcare nei cittadini il desiderio della sottomissione e del dominio. Aristotele oppone che «il governo sui liberi è più bello e richiede più virtù che governare in maniera dispotica», ossia su uomini fatti schiavi in seguito alla sconfitta militare, e che «non si deve ritenere felice uno stato, né esaltare un legislatore perché ha addestrato i suoi cittadini alla conquista in vista del dominio sugli altri» (*Pol.*, VII, 14, 1333 b 29-32).

1 In *De an.*, III, 11, 434 a 16-19 il sillogismo pratico viene caratterizzato come quel ragionamento in cui «la premessa maggiore, sia giudizio sia proposizione, è universale, la minore ha da fare con un particolare (e, infatti, quella dice che chi ha tale qualità deve fare la tal cosa, questa, invece, che questa determinata azione è di tale qualità e che io sono tale)».

2 In questo passo bene e male compaiono come la nona delle dieci coppie di opposti che Aristotele ascrive ai Pitagorici come principi della totalità delle cose. Le altre sono costituite da limite-illimitate; dispari-pari; uno-molteplice; destro sinistro; maschio-femmina; fermo-mosso; retto-curvo; luce-tenere; quadrato-rettangolo.

3 Cfr. J. Burnet, *The Ethics of Aristotle*, Londra 1900, *Introduction*, pp. V-VI; Aristotele, *L'Étique à Nicomaque*, a cura di R. Gauthier e J.Y. Jolif, 4 voll., Béatrice-Nauwelaerts, Parigi-Lovanio, vol. II, p. 32.

4 Cfr. J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, Londra 1892, par. 45.

5 Cfr. a riguardo K. Popper, *La società aperta e i suoi nemici*, vol. I, Armando, Roma 1973, pp. 38 ss.

6 E. Berti, *Profilo di Aristotele*, Studium, Roma 1979, p. 274.

7 Cfr. in proposito A.J. Taylor, *Platone. L'uomo e l'opera*, La Nuova Italia, Firenze 1968, p. 635.

8 Questa linea esegetica, per esempio, è molto evidente in G.E.R. Lloyd (*Aristotele*, Il Mulino, Bologna 1985, p. 215 sg.), dove la distinzione è addirittura intesa in termini cronologici. «Quando il filosofo» scrive infatti lo studioso «dice che il piacere completa l'attività, ciò non significa che l'attività in sé sia incompleta, bensì piuttosto che il piacere interviene "in un secondo momento" su di essa».

9 Così per esempio scrive Berti (*op. cit.*, p. 276): «Il piacere si definisce proprio, secondo

Aristotele, come l'attività di una disposizione conforme a natura, perciò esso è sempre presente ogniqualevolta si esercita un'attività di tal genere, anche quando si esercita l'attività teoretica, perciò è certamente un bene. Questo però non significa, osserva Aristotele, che esso sia il sommo bene: il sommo bene [...] è l'attività teoretica, ma questa è sempre accompagnata dal piacere, sia nel senso che il suo stesso esercizio produce piacere, sia nel senso che tale esercizio è possibile se non sussistono ostacoli ad esso, cioè se colui che la compie possiede quei beni esteriori, quali i beni del corpo e la fortuna, che di per se stessi sono piacevoli. Si può pertanto dire che il piacere è una perfezione ulteriore che si aggiunge ad ogni attività conforme a natura e soprattutto alla più perfetta tra le attività conformi a natura, cioè all'attività teoretica».

10 Cfr. *Ante*, pp. 291 ss.

11 G.E.R. Lloyd, *op. cit.*, pp. 206 s.

12 E. Berti, *Le ragioni di Aristotele*, Laterza, Bari 1989, p. 150.

13 G.E.R. Lloyd, *op. cit.*, p. 218.

14 Cfr. R. Hofmann, *Die heroische Tugendhat. Geschichte und Inhalt eines theologischen Begriffes*, Monaco 1933.

15 Cfr. *ante*, pp. 337 ss.

16 Per questo ritengo che nel passo anzi citato la lezione **πολιτικόν** non soltanto non sia da espungere, secondo la proposta dello Hercher, ma che conferisca al testo quella pienezza di significato in ordine alla caratterizzazione della *politia* che altrimenti non avrebbe – e dovrebbe perciò sottintendersi. Per questo stesso motivo la reputo preferibile anche alla

lezione **πολεμικόν**, che pure dal punto di vista critico-testuale può vantare una piena plausibilità, dal momento che nella «capacità militare» è riscontrabile quel riferimento al possesso delle armi che in *Pol.*, IV, 13, 1297 b 1-2 Aristotele indica come fattore anch'esso dal quale risulta la costituzione.

L'arte poetica

1. La conoscenza poetica

La poetica è l'arte che studia quella particolare «produzione» (ποίησις) che è la poesia. Dicendo «poesia», che non è termine aristotelico e neppure greco, noi moderni siamo soliti designare sia il prodotto del poetare, vale a dire l'opera o lo scritto poetico, che la sua produzione, vale a dire l'atto creativo del poeta. Ebbene, la poetica aristotelica indaga la poesia per entrambi i significati. Come teoria del poetare essa studia che tipo di produzione è la poesia e quale ne è la verità; come teoria dell'opera poetica esamina la tragedia, assai diffusamente, e il poema epico, ed è ragionevole supporre che indagasse anche la commedia, dal momento che le parole conclusive dell'unica parte della *Poetica* a noi rimasta annunciano questo studio e quello del giambo, che è il suo metro (*Poet.*, 26, 1462 b 19). La duplicità or ora detta corrisponde per altro a quanto si evince dalla frase iniziale dello scritto, ove lo Stagirita ne indica l'oggetto: esso tratterà «della poetica in sé e dei suoi generi» (*Poet.*, 1, 1447 a 1).

Mentre i generi (γέννη) indicano le grandi espressioni della poesia, classificate per tipi, secondo una teoria che presto esamineremo,

l'espressione «poetica in sé» (περὶ ποιητικῆς αὐτῆς) denota, com'è stato opportunamente chiarito,¹ l'arte del poeta come tale.

In quanto studio di un tipo di produzione (ποίησις), quale per (τέχνη), s'annovera cioè tra le scienze poietiche, e come tale ha uno statuto epistemologico adeguato a queste forme di sapere. Pur tuttavia nel quadro complessivo di questa collocazione essa presenta delle peculiarità proprie, in rapporto allo specifico tipo d'oggetto, rispetto al quale anche il corrispondente sapere si curva in modalità particolari. La produzione poetica, infatti, è imitazione (μίμησις): l'arte del poetare è arte dell'imitare e le composizioni poetiche sono imitazioni. Ora, l'imitazione, nella valenza in cui Aristotele ne parla in questo

contesto e in determinato riferimento alla poesia, è imitazione di azioni (**πράξεις**), o di personaggi in quanto facitori di azioni e soggetti agenti; non soltanto, è imitazione che deve saper esprimere il carattere e la qualità dell'atto che imita, fissandolo proprio in quello specifico risalto di senso per il quale lo presceglie come degno d'essere imitato. Sotto questo profilo la poesia è un modo di conoscere, ossia un sapere: esattamente in quanto imitazione, come attesta anche il fatto che grazie all'imitare gli uomini accedono alle prime conoscenze (*Poet.*, 4, 1448 b 8).

Ma al tempo stesso è chiaro che l'arte poetica, se come conoscenza dell'imitare è conoscenza poetica – proprio in quanto mimetica, dal momento che, come s'è detto. l'imitazione (**μίμησις**)

è una conoscenza e una produzione (**ποίησις**) essa esprime tuttavia una conoscenza poetica ben diversa da quella delle altre arti, per esempio dell'arte del falegname, o del fabbro, o dell'architetto. Innanzitutto perché l'oggetto della sua «produzione», essendo un'azione, manca di quella uniforme regolarità e di quella totale indipendenza dal soggetto operante che caratterizzano invece i prodotti delle altre «arti», ma è intrinsecamente legato alla scelta del suo facitore, il poeta. Il falegname non può fabbricare un letto al di fuori di certi obiettivi criteri inerenti all'oggetto del suo fare, pena il rovinare la produzione, né un letto differisce per le sue caratteristiche strutturali da un altro letto, mentre una stessa vicenda, per esempio il dramma di Edipo, ammette un ampio ventaglio di possibilità imitative, pur entro un quadro di sostanziale rispondenza al fatto, a seconda che il poeta riconosca come più degno d'essere privilegiato questo o quell'aspetto, o più significativa questa o quella circostanza tra quelle entro cui l'azione s'è individuata.

Esattamente a questo livello entra in causa il problema della fedeltà della poesia al fatto storico, ossia, in ultima istanza, della sua verità. In *Poet.*, 14 (1453 b 13-27) Aristotele dichiara innanzitutto che, dovendo il poeta tragico procurare diletto con una mimesi di fatti che

destino pietà (**ἔλεος**) e terrore (**φόβος**), egli «deve introdurre all'interno dell'azione drammatica [e non in accidenti esteriori] ciò che potrà suscitare questi sentimenti» (*Poet.*, 14, 1453 b 13-14). Indi, stabilito che i personaggi della tragedia non possono essere soggetti tra loro nemici (giacché il danno del nemico non suscita pietà), né soggetti senza rapporti d'amicizia e d'inimicizia (per lo stesso motivo), ma persone legate tra loro da vincoli di parentela (giacché soltanto il dramma di costoro è terrificante e commiserevole, come l'uccisione di un fratello da parte di un fratello, o del padre, o della madre da parte di un figlio), stabilisce che

perciò i miti bisogna lasciarli così come li abbiamo avuti [...], ma al tempo stesso il poeta deve trovare un suo modo personale di valersi bellamente anche di ciò che la tradizione gli fornisce (*Ivi*, 22-26).

La poesia deve dunque rispettare il racconto della tradizione, come s'addice a un fare mimetico, cosicché il suo stesso imitarla è un portarla a conoscenza, ma secondo modi che non solamente non esigono fedeltà assoluta all'evento, ma, proprio all'opposto, necessitano dell'intervento «personale» del poeta nel dargli risalto di terrore e di pietà. E anche questo appartiene alla «verità» del conoscere poetico. Una verità che piega perciò nel verisimile

(*εἰκός*), che qui si caratterizza come tale in virtù della predetta raffigurazione «personale» degli eventi, e che esattamente in questa dimensione, specificando il proprio del conoscere poetico, definisce una forma di ragione.

Direttamente e determinatamente in rapporto a questo «modo personale» si delinea per Aristotele la differenza tra il poeta e lo storico. Essa assume rilievo e concreta espressione nella contrapposizione, d'un lato, tra il possibile e il reale, dall'altro tra l'universale e il particolare. Da quel modo lo storico deve prescindere, o limitarlo al massimo, giacché suo compito è di presentare fatti realmente accaduti e con attenzione precipua al particolare. Al contrario il compito del poeta «non è descrivere cose realmente avvenute, bensì quali possono accadere» (*Poet.*, 9, 1451 b 4-5), oppure, se gli capitò di comporre su fatti realmente verificatisi, la sua attenzione mimetica, in virtù della quale soltanto egli è poeta, si appunterà su quegli aspetti di essi o su quegli episodi che possono concepirsi «non come veramente accaduti, bensì quali sarebbe stato possibile e verisimile che accadessero» (*Ivi*, 29-32). Ond'è che la poesia «tende piuttosto a rappresentare l'universale» ed «è qualcosa di più elevato della storia» (*Ivi*, 5-7). L'universale poetico è essenzialmente il «tipo» e si riscontra là dove «a un individuo di tale o tale natura accade di dire o di fare cose di tale o tale natura in corrispondenza alle leggi delle verosimiglianza o della necessità» (*Ivi*,

7-8). Il poeta, perciò, dapprima compone la favola (*μῦθος*), ossia, come vedremo, una sequenza di fatti, secondo verosimiglianza, quindi mette nomi ai personaggi, che dunque nella loro individualità incarnano un modo d'essere o di fare o di dire. La differenza tra il poeta e lo storico risiede unicamente nel predetto rapporto conoscitivo con gli eventi, non nel fatto di scrivere o no in versi. Ché, precisa lo Stagirità, l'opera di Erodoto, anche se fosse redatta in versi, non per questo sarebbe poesia. Né è da credere che quel «modo personale» equivalga a una sorta di arbitrio. Ben al contrario si origina da una più viva partecipazione alla vicenda, nella consapevolezza che proprio

questo richiede il poetare e che perciò il poeta deve porsi «quanto più possibile dinanzi agli occhi lo svolgimento dell'azione» (*Poet.*, 17, 1455 a 23), calarsi direttamente in essa e «immedesimarsi perfino negli atteggiamenti dei suoi personaggi» (*Ivi*, 29-39).

La poesia, in quanto produzione imitativa, si colloca pertanto tra l'aderenza al reale e la creazione personale. Infatti, l'imitazione in cui essenzialmente consiste («il poeta è poeta soltanto in virtù della sua capacità mimetica»; *Poet.*, 9, 1451 b 29) è imitazione di cose «o come esse furono o sono, o come si dice e si crede che siano o siano state, o come dovrebbero essere» (*Poet.*, 25, 1460 b 10-11). Per cui anche l'esattezza che le va richiesta non può essere la stessa di quella con cui le altre arti producono i loro oggetti (*Ivi*, 14-16). Ciò è chiaro in particolare dai casi in cui a torto si parla di un «errore» del poeta, ossia di un suo allontanamento dalla verità. L'uno concerne il fatto d'aver introdotto cose impossibili. Ma, precisa Aristotele, quando con esse il poeta riesce «a rendere più sorprendente e interessante o quella parte stessa dell'opera che le contiene o un'altra parte», realizzando così il fine della sua arte, non si tratta più di errore. Tuttavia, se il fine si poteva raggiungere anche senza violare il vero, l'errore è realmente tale e non ha giustificazione (*Ivi*, 23-29). Un altro chiama in causa la sua mancanza di fedeltà alla verità delle cose. «Ma» egli potrà rispondere «come debbono essere io le ho rappresentate» (*Ivi*, 32-33). Un terzo s'appunta sul rilievo che le sue rappresentazioni, non conformi al vero, non delineano neppure la realtà in termini migliori. È esattamente il caso di molte rappresentazioni degli dèi. Ma anche qui l'errore non sussiste se esse s'accordano con l'opinione comune, perché in questo modo sono vere e rispondenti al reale (*Ivi*, 35-37). In altre occasioni poi l'accusa d'errore svanisce di fronte alla possibilità d'opporre che la realtà rappresentata un tempo era così come vien rappresentata (*Ivi*, 1461 a 1-3). In due circostanze soltanto si può parlare di un effettivo «errore» del poeta: o quando egli è incapace di rappresentare l'oggetto nel modo che si era proposto, per cui l'errore è «tecnico» e come tale concerne la poetica in se stessa; oppure quando ha un'idea sbagliata dell'oggetto, come se per esempio rappresentasse un cavallo nell'atto di spingere innanzi entrambe le zampe destre, e allora l'errore deriva dall'ignoranza di qualche scienza particolare (nel caso di specie, della biologia) e non riguarda l'arte poetica (*Ivi*, 1460 b 14-23).

La stessa presenza dell'impossibile nelle opere di poesia è pienamente ammissibile quando può giustificarsi o in riferimento alle esigenze della poesia medesima, o perché corrisponde a una idealizzazione del vero, o sulla base dell'accordo con l'opinione comune. Fuori di questi casi non ha titolo a essere e le censure al poeta di irrazionalità, di contraddittorietà, di assurdità, di violazione

delle norme di altre arti o discipline si rivelano giustissime, così come quella di immoralità (*Poet.*, 25, 1461 b 9-25).

2. La poesia e i suoi generi

S'è detto che la poesia è una forma di imitazione e che questa è la sua essenza. Per comprendere di quale si tratti occorre considerare che in ognuna concorrono tre elementi: i mezzi, gli oggetti imitati e il modo. Le diverse arti imitative si definiscono in rapporto alle differenze tra essi.

Quanto ai mezzi della mimesi, Aristotele li indica nel ritmo, nel linguaggio e nell'armonia. In effetti, se ne servono tutte le arti imitative, ma alcune separatamente, come la danza, che impiega unicamente il ritmo, altre mescolati assieme, come per esempio la musica strumentale, ossia l'auletica (o musica del flauto) e la citaristica (o musica della cetra), nella quale intervengono armonia e ritmo.

Tra le arti imitative che si valgono di un unico mezzo lo Stagirita fissa l'attenzione su quella che usa soltanto il linguaggio, senza alcun accompagnamento musicale. Il riferimento è al mimo, esemplarmente indicato nelle composizioni di Sofrone e Xenarco, e ai dialoghi socratici, un genere letterario che lo stesso Aristotele nel fr. 16 (Rose) del dialogo *Sui poeti* dichiara essere stato iniziato da Alexameno di Teo.

Il mimo e i dialoghi socratici presentano, agli occhi dello Stagirita, una fondamentale affinità proprio per il fatto di essere

μιμήσεις ἐν λόγῳ, imitazioni fatte con il solo mezzo del discorso, com'è stato messo in chiaro da Manara Valgimigli,² ma l'affinità finisce qui e non v'è nulla oltre questo che possa qualificarli come un unico genere imitativo. Per cui non esiste nemmeno un unico nome con il quale designare complessivamente quest'arte della sola parola. Non vi sarebbe neppure se mimo e dialoghi socratici fossero entrambi composti in versi, nella pretesa di potersi allora qualificare l'uno e l'altro come poesia, dal momento che l'esser scritto in metri non tocca l'essenza della poesia, che è imitazione, e rispetto a questa l'uso del verso o della prosa è accidentale, giacché non rappresenta neppure un mezzo per la sua esecuzione. E qui lo Stagirita inserisce un'annotazione che si rivela di estremo interesse: il fatto che Omero ed Empedocle abbiano scritto le loro opere in versi non attesta nulla di comune tra loro al di là di questa semplice circostanza, «perciò il primo sarebbe giusto chiamarlo poeta, il secondo invece non poeta ma fisiologo» (*Poet.*, 1, 1447 b 18-20).

Certi odierni orientamenti storiografici che fanno forza sulla

scrittura in versi per mettere in discussione la possibilità di concepire come «filosofia» quello che tradizionalmente viene indicato come pensiero presocratico, paiono urtare con il modo in cui gli stessi «filosofi» greci – e innanzitutto Aristotele – lo intendevano.

Quanto all'oggetto, si possono imitare persone nobili o ignobili. Per ciò che riguarda la poesia questa differenza segna espressamente la diversità della tragedia dalla commedia: la prima tende a rappresentare i personaggi migliori, la seconda i peggiori.

Quanto infine al modo, i soggetti possono essere imitati o in forma narrativa, come avviene nel genere epico, secondo due possibilità: o facendo parlare i personaggi o parlando il poeta in proprio; oppure in forma drammatica, imitando cioè persone «che

agiscono (δρῶντας)», come fanno la commedia e la tragedia. Di esse, infatti, si vantano di essere stati gli inventori rispettivamente i Megaresi, sia di Grecia che di Sicilia, e i Sicionii, ossia una popolazione dorica: in base al motivo che nei loro dialetti «fare» si

dice «δρᾶν» mentre in attico è «πράττειν») e «villaggi» «κῶμαι» (in attico si chiamano invece «δῆμοι»): per cui fanno derivare la commedia dal fatto che i relativi attori, essendo sgraditi in città, andavano «di villaggio in villaggio»

(κατὰ κώμας), e non dal verbo «κωμάζειν», «fare baldoria».

Le indicazioni or ora fornite contengono anche le differenze che, nell'ambito delle arti mimetiche, specificano la poesia: almeno quanto ai due generi di essa che lo Stagirita analizza (la tragedia e l'epica) e a quello cui accenna (la commedia). Ma oltre a questa esplicazione su base classificatoria egli ne propone un'altra di tipo eziologico e genetico, com'è proprio del resto di uno studio scientifico. Se la poesia è mimesi, ricercarne la causa è ricercare la causa dell'imitare. Aristotele ne indica due. La prima è che la tendenza a imitare è comune a tutti gli uomini e inscritta nella loro natura. E a comprovazione della tesi adduce sia il fatto, già ricordato, che le prime conoscenze si acquisiscono con l'imitare, sia quello che i prodotti dell'imitazione arrecano diletto.

Questi rilievi costituiscono nel loro insieme una sorta di parallelo con le parole iniziali della *Metafisica* (I, 1, 980 a 1 ss.), dove lo Stagirita dichiara che tutti gli uomini per natura desiderano conoscere, come attesta il piacere che traggono dalle sensazioni, e soprattutto dalla vista. In quest'ordine di considerazioni nel testo della *Poetica* che stiamo esaminando egli sottolinea che «l'apprendere non è un piacere grandissimo solamente per i filosofi, ma anche per gli altri uomini, allo stesso modo; solo che gli altri uomini vi partecipano con

minore intensità» (*Poet.*, 4, 1448 b 13-15). Un'indicazione che se ne può ricavare, assieme all'esplicita attestazione della differenza di grado ma non di natura tra il piacere della conoscenza del filosofo e dell'uomo qualsiasi, è che la mimesi ha una portata anche filosofica: sia perché è perseguita dal filosofo non meno che dall'uomo comune, e sia perché è attività connotata di prerogative, quali la conoscenza e il piacere, che caratterizzano la conoscenza filosofica.

La seconda causa è che a essere connaturata non è soltanto la generica tendenza a imitare, ma la tendenza a imitare mediante il linguaggio, l'armonia e il ritmo, ovvero proprio con i mezzi di cui si vale la poesia, come ogni altra arte mimetica. Su questa base, è ovvio che la poesia abbia avuto origine quanto dalle rozze improvvisazioni iniziali si raffinarono le tecniche della mimesi e si raggiunse un perfezionamento vieppiù maggiore (*Ivi*, 23-24). Il che ribadisce ulteriormente, tra l'altro, perché la poesia stessa sia un'«arte».

Con un tale perfezionamento vennero delineandosi anche i nuclei originari dei generi poetici: a seconda dei personaggi che venivano imitati (l'oggetto) e del metro che si impiegava (il mezzo e il modo). D'un lato, infatti, si imitavano i soggetti nobili e le loro illustri azioni, usando un metro eroico, dall'altro la mimesi prendeva a oggetto le azioni di gente dappoco e i loro canti di vituperio, ai quali è adatto il giambo, che venne per l'appunto costituito.

Da questo secondo nucleo e dai cantori di composizioni falliche uscì la commedia, quando si abbandonarono le drammaturgie giambiche. Ciò di cui essa è imitazione è il ridicolo, che è una specie del brutto (fisico o morale): esattamente quell'erroneo e quel deforme che però non producono né dolore né danno (*Poet.*, 5, 1449 a 34-35). Essa, dice Aristotele, venne dalla Sicilia, ma dei suoi primi mutamenti e della sua evoluzione sappiamo ben poco: soltanto che inizialmente non era tenuta in grande considerazione e che gli arconti concedettero tardi ai poeti comici una compagnia di attori e di coreuti; prima i commedianti dovevano provvedere da se stessi a ogni cosa. Nessuna notizia invece su chi introdusse le maschere, chi i prologhi, chi aumentò il numero degli attori (*Poet.*, 5, 1449 a 31 – b 8).

Dal primo nucleo si originarono invece l'epica e la tragedia. Entrambe sono mimesi di soggetti eroici, ma l'epica ha carattere narrativo e usa un metro unico, laddove la tragedia, sviluppata dalle composizioni dei cantori ditirambici, ha impiegato dapprima il tetrametro trocaico e successivamente il trimetro giambico, essendo il giambo quel metro che più d'ogni altro s'avvicina al linguaggio parlato. Inoltre l'epopea non ha limiti di tempo, mentre il dramma tragico si mantiene nell'unità di un sol giorno, o lo sorpassa di poco. Infine l'epica non fa uso della melodia e dello spettacolo scenico, che sono invece impiegati nella tragedia.

Quanto poi all'evoluzione di quest'ultima, lo Stagirita ne indica succintamente il percorso richiamando che Eschilo portò da uno a due il numero degli attori, diminuì l'importanza del coro e fece del dialogo la parte principale. Sofocle aggiunse poi la decorazione della scena e ampliò il numero degli episodi.

3. La tragedia

L'analisi aristotelica della tragedia, che occupa in estensione la parte maggiore della *Poetica* (vi sono dedicati i capp. 6-23) e si declina in una minuziosa presentazione di tutti i suoi aspetti, a parecchi dei quali è dedicato un approfondito esame, ha avuto un curioso destino. Tra gli aspetti suddetti il filosofo indica anche quello della catarsi o purificazione che questa mimesi opera sugli spettatori: in due punti dell'opera, e in entrambe con un rilievo che non supera affatto il livello della semplice indicazione. Ebbene, proprio a questo tema solamente accennato dal Nostro parecchie presentazioni del suo pensiero poetico hanno dedicato l'attenzione maggiore e primaria, e tale orientamento si è poi consolidato nella manualistica. Tanto che a leggere una discreta parte di essa verrebbe persino da credere che trattando della tragedia Aristotele non avesse avuto in mente altro che la catarsi. Ma è un'impressione del tutto errata.

Che cosa sia la tragedia e quali gli aspetti della mimesi che attua, lo Stagirita indica in un'articolata definizione, subito all'inizio dell'esame:

Tragedia è dunque mimesi di un'azione seria e compiuta in se stessa, dotata di

un'estensione (μέγεθος), con un linguaggio (λόγος) che dà piacere con ciascuna specie <di abbellimenti> separatamente nelle parti, di persone che agiscono e non con un annuncio, la quale tramite pietà e terrore porta a compimento la purificazione delle passioni proprie di questo genere <di azioni> (*Poet.*, 6, 1449 b 23-28).

Alcuni elementi di questa definizione ci sono già noti, come l'essere la tragedia mimesi, il tipo d'oggetto, la forma drammatica. Gli altri vengono illustrati attraverso un'analisi che s'impone per il suo forte carattere classificatorio.

Esplacato che cosa si deve intendere per «linguaggio abbellito» (quello provvisto di ritmo, armonia e canto) e che alcune parti della tragedia usano soltanto il verso, altre anche il canto (ecco la distribuzione degli abbellimenti), lo Stagirita procede a determinare gli elementi del componimento tragico e la loro importanza nella struttura dello stesso. Dapprima stabilisce che, trattandosi di una mimesi di persone che agiscono, oltre al canto e al linguaggio, che

hanno funzione strumentale, è indispensabile l'ordinamento materiale dello spettacolo. Indi, sul presupposto che le persone che agiscono (e di cui la tragedia, come s'è detto, è mimesi) debbono necessariamente avere certe qualità e che queste si definiscono in rapporto o al loro carattere o al loro pensiero, essendo questi le cause delle azioni e dipendendo da essi la buona e la cattiva sorte degli uomini, indica gli elementi costitutivi della tragedia in questi sei: nel racconto

(μῦθος), ossia nella composizione di una serie di azioni o di fatti;

nei caratteri (ἥθη), vale a dire nell'elemento per il quale alle persone che agiscono vengono attribuite determinate qualità; nel

pensiero (διάνοια), inteso come «tutto ciò per cui i personaggi di un dramma dimostrano, parlando, qualche cosa di particolare o anche

enunciano una verità generale»; nel linguaggio (λέξις), ovvero nell'espressione del pensiero mediante la parola, e cioè nella stessa

composizione in versi; nella composizione musicale (μελοποιία)

e nello spettacolo (ὄψις). Di questi, linguaggio e musica costituiscono i mezzi; lo spettacolo è il modo; il racconto, il pensiero e i caratteri rappresentano gli obiettivi della tragedia.

3.1 IL RACCONTO

Il più importante di essi è il racconto (μῦθος), dal momento che il complesso dei casi, di cui essa è costituita, rappresenta il fine della mimesi tragica. Ché i personaggi non agiscono per rappresentare certi caratteri, ma, al contrario, assumono certi caratteri come sussidio e come causa del fatto che compiono una certa azione.

Nell'avanzare questo motivo Aristotele puntualizza che «la tragedia non è mimesi di uomini, bensì di azioni e di vita», e che dire vita è come dire felicità (o infelicità), dal momento che questa non è una qualità, bensì «una specie di azione», e la vita è azione. Fa inoltre presente che gli uomini risultano di una certa qualità se considerati in rapporto al carattere, ma in rapporto alle azioni sono felici o infelici (*Poet.*, 6, 1450 a 15-22). Si tratta, come salta subito agli occhi, di una puntuale ripresa delle determinazioni basilari della politica architettonica, la cui applicazione all'analisi della tragedia si salda sul presupposto che questa pone in scena azioni (gli stessi personaggi sono in causa per gli atti che compiono), e l'azione umana ha imprescindibilmente una struttura etica in rapporto al fine ultimo dell'agire: la felicità, per l'appunto. Proprio sull'azione, che è oggetto dell'etica e oggetto della poesia tragica, si apre un'intersezione tra etica e poetica.

Il racconto ha come sue parti la peripezia (περιπέτεια),

vale a dire «il mutamento improvviso [...] da uno stato di cose nel suo contrario» (*Poet.*, 11, 1452 a 22-23), come nell'*Edipo re* la confessione del vecchio pastore – costretto da Edipo stesso a rivelare il fatto e posto a confronto col messo venuto da Corinto – di averlo ricevuto appena nato dalla madre Giocasta;³ il riconoscimento

(ἀναγνώρισις), ossia «il passaggio dalla non conoscenza alla conoscenza e quindi alla reciproca amicizia o inimicizia tra i personaggi dell'azione drammatica destinati alla buona o alla cattiva fortuna» (*Ivi*, 29-32); e la catastrofe (πάθος), ossia un'azione che porta con sé rovina e dolore, come il vedere cadaveri sulla scena, o ferite e sofferenze strazianti (*Ivi*, 1452 b 9-13).

Aristotele precisa che peripezia e riconoscimento debbono scaturire direttamente dall'intima struttura del racconto, sì da essere la conseguenza, necessaria o verisimile, dei fatti, così come dall'intrinseca struttura del racconto stesso e non già da un artificio

deve derivare lo scioglimento (λύσις) della tragedia (*Poet.*, 15, 1454 a 37 – b 1), ossia l'epilogo del dramma che rappresenta o, più tecnicamente, quella serie di casi compresi tra il momento in cui ha inizio la mutazione da uno stato di felicità a uno d'infelicità o viceversa, e la fine della tragedia. La serie dei casi, invece, che dall'inizio dell'azione drammatica giungono fino alla predetta

mutazione rappresenta il «nodo» (δέσις) (*Poet.*, 18, 1455 b 24-29).

Come lo scioglimento, anche il riconoscimento può essere creato artificialmente dal poeta, e lo Stagirità adduce a esempio quello di Oreste nell'*Ifigenia in Tauride* di Euripide, ma si tratta di un espediente

non artistico (ἄτεχνος).

Tra le forme del riconoscimento derivante dalla struttura stessa del racconto, una è mediante segni (διὰ τῶν σημείων), e di essi alcuni sono congeniti, altri acquisiti, distinti a loro volta in segni impressi nel corpo, come le cicatrici, e in segni esterni, come una collana. Una seconda specie di segni è dovuta alla memoria, una terza scaturisce dal ragionamento, e, dopo quelli derivanti dalle vicende dell'azione stessa, costituiscono i riconoscimenti più adatti alla mimesi tragica (*Poet.*, 16).

Aristotele chiarisce poi che è semplice quell'azione che giunge a soluzione senza peripezia e riconoscimento, complessa quella che vi giunge o con entrambi o con uno di essi (*Poet.*, 10), e precisa che la tragedia perfetta deve avere una composizione complessa (*Poet.*, 13, 1452 b 32).

Sull'unità del racconto si costruisce l'unità della tragedia. Si è già visto quale dev'essere il periodo di tempo entro il quale l'azione

drammatica ha da svolgersi: un solo giorno. Quanto all'estensione, essa raggiunge la sua bellezza se può abbracciarsi con un unico sguardo dal principio alla fine, se può cioè scorgersi in una visione d'assieme la serie di vicissitudini attraverso cui i soggetti passano dalla felicità all'infelicità, o viceversa (*Poet.*, 7, 1452 a 9-15). Inoltre l'unità dell'azione: perché si attui, non basta che l'azione ruoti intorno a un unico personaggio, ma è necessario che costituisca un tutto compiuto, e questo si verifica quando le sue parti sono coordinate in modo tale che, spostandone o sopprimendone una, l'insieme ne resti come dislocato e rotto (*Poet.*, 8, 1451 a 29-35). Questo requisito dell'unità d'azione, nei termini or ora precisati, s'impone ancor maggiormente se si considera che la mimesi tragica dev'essere mimesi di fatti che suscitano pietà e terrore, e che quest'effetto si raggiunge allorché essi sopraggiungano fuori d'ogni possibile aspettativa e in dipendenza l'uno dall'altro (*Ivi*, 1452 a 1-4).

Che i fatti rappresentati dalla tragedia debbano ispirare i sentimenti suddetti è istanza che s'innerva nella natura stessa dei suoi

personaggi. Posto, infatti, che la pietà (ἔλεος) si prova per l'innocente colpito immeritatamente da una sciagura e il terrore

(φόβος) per chi presenta parecchi punti di somiglianza con noi e nella cui disgrazia, dunque, in qualche modo si paventa la propria, se i personaggi della tragedia debbono passare dalla felicità all'infelicità allora non possono essere né persone dabbene, perché questo ripugnerebbe e non indurrebbe i sentimenti predetti, né persone malvagie, perché neppure questo susciterebbe pietà. Pietà e terrore si provano invece per soggetti che stanno in una sorta di via di mezzo tra quelli predetti: non sono cioè né uomini che si distinguono in modo particolare per la loro virtù e il loro senso di giustizia, né tuttavia cadono in disgrazia per la loro scellerataggine, ma per un

qualche errore (δι' ἁμαρτίαν τινά) (*Poet.*, 13, 1452 b 30 – 1453 a 12).

3.2 LE ALTRE PARTI DELLA TRAGEDIA

Dopo il racconto vengono i caratteri (ἔθη), che rappresentano il risalto dei personaggi e sono quell'elemento dal quale si conoscono le loro intenzioni morali (*Poet.*, 6, 1450 a 38 – b 4). I caratteri dei soggetti tragici devono essere innanzitutto nobili, in secondo luogo appropriati al personaggio (vi è infatti un carattere virile e uno muliebre), in terzo luogo conformi alla tradizione mitica o storica, infine tali che i personaggi stessi siano coerenti con se medesimi (*Poet.*, 15, 1454 a 17-38).

Indi il pensiero (**διάνοια**). Poiché esso consiste nella capacità di esprimere in modo convincente e incisivo tutto ciò che riguarda un dato argomento, e argomento della tragedia sono le azioni dense di significato morale, è contemporaneamente sottoposto alle leggi della politica e della retorica (*Poet.*, 6, 1450 b 4-8), nel legame che la connette alla dialettica. Col pensiero, infatti, si vuole o dimostrare o confutare, oppure destare emozioni, ovvero accrescere o diminuire il valore delle cose (*Poet.*, 19, 1456 a 36-37); e tutte queste sono operazioni della retorica, esercitate in ambiti di pertinenza etica. Nella tragedia il pensiero si trova espresso là dove si dimostra che qualcosa è o non è, o dove si enuncia una massima.

In quarto luogo, poiché la tragedia è opera letteraria, il linguaggio (**λέξις**). Aristotele ne effettua un accurato studio, analizzandone tutti gli elementi: la lettera, la sillaba, la particella connettiva, il verbo, la proposizione (*Poet.*, 20); indi i nomi, distinti in semplici,

come «terra» (**γῆ**), e composti (*Poet.*, 21, 1457 a 31 – b 1). Essi sono indagati innanzitutto nelle loro valenze letterarie e retoriche. Sono così studiate le parole d'uso comune, quelle straniere, quelle di significato metaforico, quelle con valore ornamentale, quelle coniate artificialmente, quelle allungate e accorciate e quelle alterate (*Ivi*, 1457 b 1 – 1458 a 7). Inoltre lo Stagirita li analizza nella loro struttura morfologica in rapporto al genere maschile, femminile e neutro (*Ivi*, 1458 a 8-17).

Su questa base egli trova che le parole composte si addicono soprattutto alla poesia ditirambica, quelle straniere e rare alla poesia eroica, le metafore ai trimetri giambici, ossia ai versi della tragedia. Accerta poi che alla poesia eroica conviene usare tutte queste espressioni, mentre il dialogo drammatico, poiché tende a imitare il più possibile il linguaggio parlato, deve prevalentemente adoperare le parole d'uso comune, le metafore e gli abbellimenti, che sono espressioni di cui per l'appunto si serve quel linguaggio (*Poet.*, 22, 1459 a 8-16).

Un'accurata indagine viene poi dedicata alle doti dell'elocuzione (**λέξις**), che dev'essere chiara (**σαφή**) e non pedestre (**μὴ ταπεινή**). Tra le precisazioni fornite a riguardo merita d'essere richiamata quella che l'espressione per essere elevata (**σεμνή**), cioè distinta dal linguaggio ordinario, deve fare uso di vocaboli stranieri, di metafore e di parole allungate. Tuttavia nel poetare non si può mettere assieme ogni sorta di queste parole, giacché ne risulterebbero o dei barbarismi, se l'elocuzione fosse costituita soltanto di parole straniere, o degli enigmi

(αἰνίγματα), essa è invece costituita soltanto di metafore. L'enigma consiste, infatti, nel dire ciò che si intende significare proferendo cose impossibili (Ivi, 1258 a 18-27).

Al quinto posto vi è la composizione musicale (μελοποιία), la quale è il più importante abbellimento esterno di una tragedia (Poet., 6, 1450 b 15-17).

Infine l'apparato scenico (ὄψις), che ha certamente grande efficacia sugli spettatori, ma è elemento che propriamente non appartiene a una ricerca sulla tragedia, il cui fine è pienamente conseguibile anche senza rappresentazione scenica e senza attori; né propriamente appartiene alla poetica in quanto tale, riguardando più l'arte dello scenografo che quella del poeta (Poet., 6, 1450 b 17-20).

3.3 DIVISIONI QUANTITATIVE E SPECIE DI TRAGEDIE

Lo Stagirita indica quattro parti della tragedia: il prologo

(πρόλογος), vale a dire tutto ciò che precede l'entrata del coro;

l'episodio (ἐπισόδιον), ossia quanto si trova tra un canto e l'altro del coro, il quale dev'essere considerato alla stregua di uno dei personaggi del dramma, giacché è parte integrante del tutto e

partecipa dell'azione (Poet., 18, 1456 a 25-32), l'esodo (ἐξοδος), ovvero quanto sta dopo l'ultimo canto del coro, e, per l'appunto, il

canto del coro (χοροῦ μέλος), distinto nella parodo

(πάροδος), il primo che esso intona, nello stasimo

(στάσιμον), un canto privo di versi anapestici e trocaici, e il

commo (κομμός), intonato a vicenda dal coro e un personaggio della scena (Poet., 12).

Inoltre distingue quattro specie di tragedie (Ivi, 1455 b 32 – 1456

a 3): quella complessa (πεπλεγμένη), dove prevalgono la

peripezia e il riconoscimento, quella catastrofica (παθητική),

quella di carattere (ἠθική) e quella spettacolare (ὄψις).⁴

3.4 LA CATARSI

Tra le note costitutive della tragedia si trova, come abbiamo visto, anche quella per la quale essa «attraverso pietà e terrore porta a compimento la purificazione delle passioni di questo genere <di azioni>

(δι' ἐλέου καὶ φόβου περαίνουσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν)»

(Poet., 6, 1449 b 27-28).

Questo passo estremamente problematico, l'unico peraltro in cui Aristotele parli della catarsi tragica, solleva una serie di difficoltà che possono schematicamente (e dunque in modo estremamente semplificativo) riassumersi nelle tre seguenti: posto, come oggi giorno è riconosciuto dalla quasi totalità degli studiosi, che il soggetto della purificazione è chi assiste alla rappresentazione drammatica, ossia gli spettatori, non chi la agisce sulla scena, si tratta allora di sapere da che cosa si purifica, in che modo lo fa e in che cosa tale purificazione consiste.

Le interpretazioni in proposito sono molteplici, parecchie delle quali cercano avalli da altri scritti aristotelici, assunti in funzione esplicativa e addirittura integrativa di quello presente, del tutto brachilogico. Alcune di esse, in particolare, appoggiandosi a un passo di *Pol.*, VIII, 12 (1342 b 32 ss.) in cui Aristotele, parlando della capacità curativa e catartica delle melodie d'azione ed entusiastiche, rinvia alla *Poetica*, hanno da qui tratto spunto per congetturare non soltanto l'esistenza di una specifica disamina sulla catarsi che lo Stagirita avrebbe condotto nel secondo libro di quest'opera, andato perduto, ma addirittura i contenuti di essa. Ad avviso dello scrivente simili procedimenti servono ben poco a ricostruire il pensiero di un filosofo e sono invece da apprezzare molto di più quelle esegesi che si reggono, per una ben precisa scelta metodologica, sulla discussione del testo in esame.

Quanto alla prima questione, che per un certo aspetto è decisiva anche delle altre due, come subito vedremo, si tratta di decidere se

τῶν τοιούτων s'accorda o meno con **παθημάτων**. Chi ritiene che s'accordi (la tragedia, «attraverso pietà e terrore porta a compimento la purificazione delle passioni siffatte») si trova poi costretto a supporre l'esistenza di altre passioni che interessano la tragedia, cozzando in tal modo contro il fatto di non trovarne traccia alcuna in Aristotele, come hanno rilevato Schadewaldt e Düring,

giacché gli unici **πάθη** ai quali egli riporta la mimesi tragica sono la pietà e il terrore.

Se invece si considera **τῶν τοιούτων** scollegato da **παθημάτων** e lo si riferisce ai precedenti **δι' ἐλέου καὶ φόβου**, si riconduce la catarsi al solco e delle sole passioni chiamate in causa nella tragedia e delle indicazioni offerte a titolo d'esempio dallo Stagirita nel corso della trattazione.

τῶν τοιούτων, in funzione di genitivo di pertinenza, indica allora le «azioni [letteralmente: «le cose»] di tal genere», ossia improntate ai predetti sentimenti di pietà e di terrore (la tragedia,

«tramite pietà e terrore porta a compimento la purificazione di passioni proprie di questo genere di <azioni>»).

Ne risulta pertanto che la catarsi è purificazione delle passioni (degli spettatori), che si realizza – si tocca così anche la seconda questione – per il tramite della pietà e dell'orrore del dramma rappresentato. Le azioni drammatiche, cioè, suscitando detti sentimenti, rendono pure le passioni che hanno spinto a compierle – le quali sono poi le stesse passioni che provano gli spettatori, in quanto partecipi del dramma – da certi loro aspetti tracotanti, tali cioè da renderle orribili e nefande; e purificano dette passioni, per l'appunto, mediante la pietà e il terrore.

Queste non sono, dunque, le passioni che muovono le azioni, ma quelle suscitate dalle azioni rappresentate e attraverso le quali le passioni – differenti da esse – che hanno fatto compiere dette azioni, vengono purificate dai loro risvolti nefandi. Così, per esempio, il

πάθος che ha spinto Oreste a uccidere la madre è il sentimento di una giusta punizione per l'assassinio del padre da lei voluto e consumato: un sentimento di per sé tutt'altro che riprovevole, ma che diventa tale quando non tiene conto dell'amore che è pur sempre dovuto alla genitrice. L'orrore, ossia il terrore intenso e sconvolgente, per un verso, che suscita nello spettatore l'uccisione della madre per mano del figlio e, per altro verso, la pietà per il conflitto interiore in cui questi si è trovato nel decidere di eseguire un tale atto, purificano quel giusto sentimento di punire il colpevole (nel caso di specie: la colpevole) dall'aspetto nefando di doversi applicare in senso assoluto, dunque persino alla madre.

In tal modo la catarsi si riconduce allo scioglimento dell'azione drammatica e ne costituisce il momento culminante e decisivo.

Si tratta allora di vedere in che cosa tale purificazione propriamente consiste, ossia – nel quadro dell'esegesi qui avanzata – da quali aspetti nefandi delle passioni essa emenda. Qui sovengono le parole immediatamente precedenti, dove Aristotele afferma che la tragedia imita soggetti agenti valendosi di un «discorso che dà piacere con ciascuna specie <di abbellimenti>, separatamente nelle <sue> parti». Gli abbellimenti sono la musica e lo spettacolo (*Poet.*, 6, 1450 b 15-18), i quali accompagnano il discorso e il pensiero nello sviluppo del racconto, ossia della serie di azioni che suscitano pietà e terrore.

Una forma di «piacere» è dunque quella prodotta da questi elementi; ma si tratta di un piacere «strumentale»

(ἐκάστω τῶν εἰδῶν) rispetto a un altro, dato invece dal *logos*, che si serve di essi per produrre il proprio piacere. E il *logos*, il discorso razionale, proferisce giudizi sulla bontà e sulla cattiveria delle

azioni, perché è espressione del pensiero **(διάνοια)** il quale,

confutando e dimostrando, ha questa precisa funzione. Nel discorso si enunciano, dunque, le ragioni che portano un sentimento per sé giusto (come quello di voler punire il colpevole di un delitto insopportabile come quello del proprio padre) a diventare tracotante e ingiusto, fino al punto da rendere l'azione che esso induce a compiere, capace di suscitare terrore. Ora, una tale enunciazione dà piacere (ἡδυσιμένῳ λόγῳ).

Non è difficile comprendere che questo piacere non è affatto di natura estetica, come è invece quello prodotto dagli abbellimenti, bensì di natura etica: si tratta cioè del piacere di aver distinto gli aspetti del bene e del male, del misurato e dell'eccessivo, quel misurato e quell'eccessivo che rendono lo stesso giusto, buono o tracotante.

Ebbene, la catarsi, in quanto purificazione delle passioni dai loro aspetti tracotanti e scellerati, consiste propriamente nella produzione di un siffatto piacere. Essa è così il fine della tragedia, perché è il momento nel quale l'azione drammatica solleva la passione dal peso nefando che la rende dolorosa: tanto da provocare terrore e pietà.

4. L'epica

L'epica, come abbiamo visto, è quella mimesi di soggetti eroici fatta in forma narrativa (διηγηματική) e in esametri (ἐν μέτρῳ), il verso tipicamente eroico, dato il suo carattere posato e solenne, capace più d'ogni altro di accogliere, in virtù della sua austera lentezza, parole straniere e metafore – laddove il trimetro giambico e il tetrametro trocaico sono particolarmente adatti al movimento, tanto che il primo è il metro proprio dell'azione drammatica, il secondo della danza (*Poet.*, 24, 1459 b 34-38). Comunque – rileva lo Stagirita – «è l'istinto naturale per se stesso che guida il poeta a scegliere caso per caso il metro conveniente» (*Ivi*, 1460 a 4-5), sottolineando così che non è il genere poetico a essere subordinato al metro, bensì questo a quello.

Entrambe le note suddette distinguono in senso specifico l'epica dalla tragedia pur entro il medesimo genere di mimesi, quella per l'appunto di azioni importanti e di personaggi superiori al comune. Una terza differenza è risultata poi dal tempo del racconto, che nell'epica non è contenuto in alcun limite cronologico (*Poet.*, 5, 1449 b 10-14). Una quarta è data infine dalla lunghezza della composizione: anche nel caso dell'epica la serie degli eventi deve potersi abbracciare con un solo sguardo dal principio alla fine, ma tuttavia è più estesa che nella tragedia: per l'esattezza, essa non può essere inferiore alla

lunghezza di una serie di tragedie che si rappresentano in un solo spettacolo, ossia tre (*Poet.*, 24, 1459 b 21-22).

Per questa sua maggior ampiezza l'epica presenta un notevole vantaggio quanto alla possibilità espositiva. Ché, mentre nella tragedia non è possibile rappresentare contemporaneamente più parti di un'azione, ma soltanto quella che di volta in volta è agita e si svolge sulla scena, nel poema epico più parti dell'azione possono invece essere narrate nel loro svolgimento simultaneo. Anzi tale molteplicità di episodi ne costituisce un arricchimento e ne aumenta la maestà e la bellezza (*Ivi*, 22-30).

Proprio la maestà e la magnificenza sono, infatti, le doti che caratterizzano in senso proprio l'eccellenza di questo poema, di modo che l'estendersi su molti aspetti e su più episodi, specialmente se questi sono mossi da sentimenti contrastanti, pur nell'unità dell'azione, che deve essere sempre mantenuta, gli è del tutto congeniale. All'opposto la tragedia si concentra sull'atto altamente denso di senso; ché, se gliene si affiancassero altri o lo disperdesse in una pluralità di episodi, gli si sottrarrebbe efficacia in ordine al suscitare quei sentimenti di pietà e di terrore che invece la tragedia si propone di far provare, come suo fine.

Eppure l'epica e la tragedia hanno parecchi punti di contatto e notevoli somiglianze, analiticamente segnalate da Aristotele. Innanzitutto anche l'epica si costruisce intorno a un racconto

(*μῦθος*), che dev'essere un tutto coerente e compiuto in se stesso, dotato esso pure di un inizio, di un mezzo e di una fine. Inoltre anche il racconto epico, come quello tragico, non va composto sul modello di un'opera storica. Questa, in particolare, deve presentare tutti gli avvenimenti accaduti in un dato periodo di tempo, connettendoli tra loro secondo un rapporto temporale e non già causale, come s'è detto. Al contrario non soltanto la tragedia, ma anche l'epica presceglie tra i fatti di un certo periodo e persino tra quelli inerenti a un medesimo evento, una parte soltanto, tralasciando gli altri. E tra essi istituisce una dipendenza di cause ed effetti, di modo da conferire alla serie degli eventi una precisa organicità in questo senso. Ciò è paradigmaticamente testimoniato dall'*Iliade*: il suo oggetto è la guerra di Troia, ma di essa Omero non narra tutti gli episodi, ma alcuni solamente, che si connettono tra loro in una trama organica (*Poet.*, 23).

Un secondo elemento di somiglianza è poi indicato da Aristotele nelle specie del poema epico, che, al pari di quello tragico, può essere o semplice (*ἁπλός*), o complesso (*πεπλεγμένος*), o di carattere (*ἥθικός*), o catastrofico (*παθητικός*)⁵ (*Poet.*, 24, 1459 b 7-9).

Infine, fatta eccezione per la composizione musicale e lo spettacolo scenico, gli elementi costitutivi dell'epica sono gli stessi di quelli della tragedia, presentando anch'essa peripezie, scene di riconoscimento, pitture di caratteri, avvenimenti calamitosi; e ancora bellezza di pensieri e di elocuzione (*Ivi*, 8-16).

Il confronto tra l'epica e la tragedia si completa con la trattazione di altri due fondamentali argomenti. Abbiamo precedentemente visto che il racconto della mimesi poetica può comprendere anche il

meraviglioso (**θαυμαστόν**) e l'irrazionale (**ἄλογον**) senza che per questo essa cessi di essere conoscitiva, in quella forma della ragione che è il verisimile. Ora Aristotele, a illustrazione dell'istanza che il secondo di questi elementi è ammesso dall'epica, ma assai di meno dalla tragedia, la quale, rappresentando i suoi personaggi in azione, li renderebbe ridicoli se lo introducesse nel loro dramma, mentre deve servirsi del meraviglioso, offre importanti precisazioni intorno alle due determinazioni. Innanzitutto che il meraviglioso

deriva (**συμβαίνει**) dall'irrazionale, nel senso che ripropone l'aspetto di straordinarietà che è proprio di questo secondo, ma senza che ciò comporti, come accade invece nell'irrazionale, la contravvenzione dell'ordine logico. Indi chiarisce in che modo l'irrazionale poetico rompe quest'ordine. Ciò avviene (nell'epica) assecondando una tanto errata quanto comune credenza

(**οἰόνται γὰρ ἄνθρωποι**) che, se a un certo fatto ne consegue un certo altro, anche da questo consegue quello. Si tratta in

realtà di un paralogismo (**παραλογισμός**), ossia di un ragionamento errato, giacché il darsi dell'antecedente comporta il darsi del conseguente, ma il darsi del conseguente non comporta il darsi dell'antecedente; ma, indulgendo a questa inferenza fasulla, il poeta epico, per attestare un certo fatto, lo presenta assieme a un altro che ne sia la conseguenza, e da questo ricava quello (*Poet.*, 24, 1460 a 11-26).

L'irrazionale si precisa essere pertanto l'illogico, ossia il razionalmente impossibile, ma, per l'appunto, secondo il modello della ragione analitica e delle inferenze corrette che essa definisce (appartiene infatti all'analitica di determinare i rapporti di derivazione tra l'antecedente e il conseguente). Ma vi è anche un diverso modello di ragione, ed esattamente quella poetica, ossia mimetica, che fa conoscere gli eventi secondo altre strategie e unisce il vero al

verisimile (**εἰκός**).

In secondo luogo lo Stagirita prova la superiorità (**βελτίων**) della mimesi tragica rispetto a quella epica, con una serie di

argomentazioni che per un verso fanno valere come essa non per il fatto di accompagnarsi al gesto degli attori è meno autonoma nella capacità di raggiungere il proprio fine, in quanto legata a un elemento materiale e dunque indirizzata a spettatori incolti e grossolani. Ché il gesto – rileva Aristotele – non le appartiene in quanto opera di poesia, non entra cioè nella sua essenza, ma le appartiene solamente in quanto artificio di poeti. Inoltre, non ogni movimento è da condannare come grossolano, e ben lo attesta la danza (*Poet.*, 26, 1462 a 5-14).

Per altro verso Aristotele deduce la superiorità della tragedia dalla sua intrinseca struttura di composizione poetica: giacché essa può disporre di tutti gli elementi dell'epopea, persino del verso epico e, in più, anche di altri elementi che questa seconda non può avere, come l'accompagnamento musicale e l'apparato scenico. Inoltre ha una particolare vivezza rappresentativa, che si rivela tanto alla lettura quanto sulla scena. Ancora, raggiunge il suo fine con una lunghezza minore e possiede maggiore unità dell'epopea. Da ultimo, impiega mezzi artistici più diretti ed efficaci (*Ivi*, 1462 a 14 – b 15).

1 Cfr. I. Düring, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Universitätsverlag, Heidelberg 1966; trad. it. di P. Donini, *Aristotele*, Mursia, Milano 1976, pp. 191 ss. Lo studioso ha rilevato che «l'espressione si chiarisce facilmente da sola se supponiamo che poco tempo prima egli [scil. Aristotele] abbia scritto il dialogo *Sui poeti*; ora invece si propone di analizzare l'arte del poeta in quanto tale». Peraltro, contro l'interpretazione tradizionale che individua nell'espressione «in sé» un riferimento alla poesia «in generale», fa valere «il fatto che Aristotele non parla “in generale”; anzi, l'argomento dell'opera è effettivamente “la poesia come arte”. Il suo proposito è quello di scoprire i fattori che fanno di una tragedia o di un poema epico un'opera d'arte compiuta».

2 Cfr. Aristotele, *Opere*, vol. 10: *Retorica e Poetica*, Laterza, Bari 1973, p. 194, n. 5.

3 Cfr. Sofocle, *Edipo re*, vv. 1110-1185.

4 Seguo qui la congettura del Bywater, che corregge in ὄψις un incomprensibile οἷς dei manoscritti, nonostante la difficoltà di questa lezione segnalata da Kassel nell'apparato critico: il fatto cioè che in *Poet.*, 24, 1459 b 8-9 Aristotele, indicando quattro specie dell'epopea e dichiarando che esse sono identiche a quelle della tragedia, precisa, come prima, l'epopea

«semplice» (ἀπλή). Dal punto di vista contenutistico la discrepanza mi sembra più apparente che reale, dal momento che un'epopea nella quale prevalga l'imponenza visiva degli eventi (quello cioè che nella tragedia è l'apparato scenico) è un'epopea in senso assoluto o semplice, ossia senza nessun'altra precisazione. Dal punto di vista paleografico l'ipotesi di

un ἀπλή nel passo di *Poet.*, 18 qui in oggetto, derivabile dall'esigenza di uniformità insita nel rilievo di Kassel, non è giustificabile.

5 Quanto alla corrispondenza tra il poema «semplice» e la tragedia «spettacolare», cfr. la nota precedente.

Nota bibliografica

1. Opere di Aristotele

1.1 EDIZIONI GENERALI

La prima edizione moderna di tutte le opere di Aristotele, quella alla quale è uso far riferimento nelle citazioni, indicandone la pagina, la colonna e le righe, è l'*Aristotelis Opera* pubblicata in cinque volumi dall'Accademia delle Scienze di Berlino nel 1831-1870 a cura di I. Bekker. I voll. I e II (*Aristotelis Graece*) contengono l'edizione critica del Bekker degli scritti aristotelici; il vol. III (*Aristotelis Latine*) comprende traduzioni latine medioevali e rinascimentali; il vol. IV (*Scholia in Aristotelem*) gli scolii di antichi autori greci, a cura di C.A. Brandis; il vol. V l'edizione di V. Rose dei frammenti (*Aristotelis fragmenta*), i supplementi agli *Scholia in Aristotelem*, curati da H. Usener e l'*Index aristotelicus* di H. Bonitz. Una riedizione di quest'opera, che vi apporta notevoli correzioni, è stata stampata da O. Gigon (*Aristotelis opera*, ex recensione I. Bekkeri, editio altera, addendis instruxit, fragmentorum collectionem retractavit O. Gigon, 5 voll., Berlino 1960-1987). Le correzioni dell'edizione di Gigon riguardano essenzialmente il vol. III, apparso per ultimo (1987), che presenta una riedizione dei frammenti; il IV contiene gli scolii editi da Brandis e da Usener e la *Vita marciiana*, edita dallo stesso Gigon; il V l'*Index* del Bonitz; il I e il II volume ripropongono gli scritti aristotelici nel testo stabilito dal Bekker.

Tra le edizioni moderne vanno inoltre ricordate quelle di:

Didot A.F., *Aristotelis opera omnia graece et latine, cum indice nominum et rerum absolutissimo*, voll. I-IV, Parigi 1848-1869; vol. V (*Index*), Parigi 1874.

Weisse C.H., *Aristotelis opera quae extant, uno volumine comprehensa*, Lipsia 1843.

Degna di menzione è pure l'*Aristotelis opera ad optimorum librorum fidem accurate edita*, Lipsia 1831-1832, ristampata nel 1867-1873.

1.2 EDIZIONI DELLE SINGOLE OPERE

1.2.1 Frammenti

Rose V., *Aristotelis pseudepigraphus*, Lipsia 1863.

–, *Aristotelis quae ferebantur librorum fragmenta*, Berlino 1870 (insieme all'*Index arist.* nel vol. V dell'edizione di Bekker; era comunque stato stampato già nel 1867).

–, *Aristotelis quae ferebantur librorum fragmenta*, Lipsia 18863.

Walzer R., *Aristotelis dialogorum fragmenta*, Firenze 1934.

Ross W.D., *Aristotelis fragmenta selecta*, Oxford 1955.

Plezia M., *Aristotelis epistularium fragmenta cum testamento*, Varsavia 1961.

Laurenti R., *I frammenti dei dialoghi*, 2 voll., Napoli 1987 (mancano però l'*Eudemo*, il *Protreptico* e il *Sulla filosofia*).

Si dispongono inoltre le seguenti edizioni dei frammenti delle singole opere perdute:

Aristotele, *Della Filosofia*, intr., testo, trad. e comm. di M. Untersteiner, Roma 1963.

Düring I., *Der Protreptikos des Aristoteles*, Einl., Text, Uebers und Komm., Francoforte 1969.

Harflinger D., ed. critica del *De Ideis*, in W. Leszl, *Il «De ideis» di Aristotele e la teoria platonica delle idee*, Firenze 1975.

1.2.2 Organon

Waitz Th., *Aristotelis Organon*, 2 voll., Lipsia 1844-1846; rist. anast. Aalen 1965.

Aristotele, *The Organon*, 3 voll., Londra 1938-1955 (con trad. inglese); vol. I: *Categoriae, De interpretatione, Analytica priora* a cura di H.P. Cooke e H. Tredennick (1938); vol. II: *Analytica posteriora, Topica* a cura di H. Tredennick (1960); vol. III: *Sophistici elenchi* (assieme al *De generatione et corruptione* e al *De mundo*) a cura di E.S. Forster (1955).
 Minio-Paluello L., *Categoriae et liber De interpretatione*, Oxford 1949.
 Ross W.D., *Aristotle's Prior and posterior Analytics*, Oxford 1949 (con trad. inglese e commento).
 –, *Aristotelis Topica et Elenchi sophistici*, Oxford 1958.
 Ross W.D., Minio-Paluello L., *Aristotelis Analytica priora et posteriora*, Oxford 1964.
 Warrington J., *Aristotelis Prior and posterior Analytics*, Londra 1964 (con trad. inglese).
 Brunschwig J., *Aristote, Topiques*, Parigi 1967 (incompleta).

1.2.3 Metafisica

Schwegler A., *Die Metaphysik des Aristoteles*, 4 voll., Tubinga 1847-1848 (con trad. e commentario).
 Bonitz H., *Aristotelis Metaphysica*, 2 voll., Bonn 1848-1949 (riprod. anast. del II vol., Hildesheim 1960).
 Christ W., *Aristotelis Metaphysica*, Lipsia 1866; 18952, più volte ristampata.
 Ross W.D., *Aristotle's Metaphysics*, 2 voll., Oxford 1924; 19592 (con trad. inglese e commentario).
 Tredennick H., *Aristotle, The Metaphysics*, Londra-New York 1933-1935 (con trad. inglese).
 Jaeger W., *Aristotelis Metaphysica*, Oxford 1957.
 García Yebra V., *Metafisica de Aristótele*, Madrid 1970 (con trad. latina e spagnola).
 Frede M., Patzig G., *Aristoteles, Metaphysica*, 2 voll., Monaco 1987 (con trad. tedesca).

1.2.4 Fisica

Prantl C., *Aristoteles' Acht Bücher über die Physik*, Lipsia 1854 (con trad. tedesca).
 –, *Aristotelis Physica*, Lipsia 1879.
 Catoron H., *Aristote, Physique*, 2 voll., Parigi 1926-1931 (con trad. francese).
 Wicksteed Ph.H., Cornford F.M., *Aristotle, The Physics*, 2 voll., Londra-New York 1929-1934 (con trad. inglese).
 Ross W.D., *Aristotle's Physics*, Oxford 1936 (con introduzione e commentario).
 –, *Aristotle's Physics*, Londra 1950.
 Zekl H.G., *Aristoteles' Physik*, Amburgo 1987 (con trad. tedesca).

1.2.5 De Caelo

Prantl C., *Vier Bücher Über das Himmelgebäude und zwei Bücher über Entstehung und Vergehen*, Lipsia 1857 (con trad. tedesca).
 –, *Aristotelis De caelo et De generatione et corruptione*, Lipsia 1881.
 Allan D.J., *Aristotelis De caelo*, Oxford 1936.
 Guthrie W.K.C., *Aristotle, On the Heavens*, Londra-Cambridge 1939 (con trad. inglese).
 Longo O., *Aristotele, De caelo*, Firenze 1962 (con trad. e note). Moraux P., *Aristote, Du ciel*, Parigi 1965 (con trad. francese).

1.2.6 De generatione et corruptione

Prantl C., *Vier Bücher Über das Himmelgebäude und zwei Bücher über Entstehung und Vergehen*, Lipsia 1858 (con trad. tedesca).
 –, *Aristotelis De caelo et De generatione et corruptione*, Lipsia 1881. Joachim H.H., *Aristotle on Coming-to-be and Passing-away*, Oxford 1922 (con commentario).
 Mugler C., *Aristotle, De la génération et de la corruption*, Parigi 1966 (con trad. francese).

1.2.7 Meteorologica

Fobes F.H., *Aristotelis Meteorologicorum libri quattuor*, Cambridge 1919.
 Lee H.D.P., *Aristotle, Meteorologica*, Londra 1952 (con trad. inglese).
 Louis P., *Aristote, Météorologiques*, 2 voll., Parigi 1982 (con trad. francese).

1.2.8 *De anima*

Trendelenburg F.A., *Aristotelis de anima libri tres*, Berlino 18772; rist. anast. 1957 (con commentario).

Rodier G., *Aristote, Traité de l'âme*, 2 voll., Parigi 1900 (con trad. francese e note).

Hicks R.D., *Aristotle, De anima*, Cambridge 1970 (con trad. inglese).

Biehl G., Apelt O., *Aristotelis de anima libri tres*, Lipsia 1926.

Siwek P., *Aristotelis de anima libri tres*, 3 voll., Roma 1933 (con trad. latina).

Hett W.S., *Aristotle, On the Soul, Parva naturalia, On breath*, Londra-Cambridge 1935; Cambridge 1964 (con trad. inglese).

Ross W.D., *Aristotle, De anima*, Oxford 1961 (con commentario).

Jannone A., Barbotin E., *Aristotele, De l'âme*, Parigi 1966 (con trad. francese e note).

1.2.9 *Parva naturalia*

Mugnier R., *Petits traités d'histoire naturelle*, Parigi 1953 (con trad. francese).

Ross W.D., *Aristotelis Parva naturalia*, Oxford 1955 (con trad. inglese e commentario).

Siwek P., *Aristotelis Parva naturalia*, Roma 1963 (con trad. latina).

1.2.10 *Opere biologiche*

Balss H., *Aristoteles, Biologische schriften*, Monaco 1943 (con trad. tedesca). È l'unica edizione di tutte le opere biologiche.

Louis P., *Les parties des animaux*, Parigi 1956 (con trad. francese).

Torraca L., *Aristotele, De motu animalium*, Napoli 1958.

Louis P., *Aristote, De la génération des animaux*, Parigi 1961 (con trad. francese).

Torraca L., *Aristotele, Le parti degli animali*, Padova 1961 (con trad. italiana e note).

Louis P., *Aristote, Histoire des animaux*, 3 voll., Parigi 1964-1969 (con trad. francese).

-, *Aristote, Marche des animaux, Mouvement des animaux*, Parigi 1973 (con trad. francese).

Craven Nussbaum M., *De motu animalium*, Princeton 1978 (con trad. inglese).

1.2.11 *Etiche*

Fritzsche A.T.H., *Aristotelis Ethica eudemia*, Ratisbona 1851.

Grant A., *The Ethics of Aristotle*, 2 voll., Londra 1857 (con trad. inglese e note).

Ramsauer G., *Aristotelis Ethica nicomachea*, Lipsia 1878.

Susemihl F., *Aristotelis quae feruntur Magna Moralia*, Lipsia 1883.

-, *[Aristotelis Ethica eudemia] Eudemi Rhodii Ethica, adiecto De virtutibus et vitiis*, Lipsia 1884.

Bywater I., *Aristotelis Ethica nicomachea*, Oxford 1894.

Burnet J., *The Ethics of Aristotle*, Londra 1900; nuova ediz. New York 1973.

Rackham H., *Aristotle, The Nicomachean ethics*, Londra-New York 1926 (con trad. inglese).

-, *Aristotle, The Athenian Constitution, The Eudemian Ethics*, Londra-Cambridge 1935 (con trad. inglese).

Armstrong G.C., *Aristotle, Magna Moralia*, Londra 1935 (con trad. inglese. Compare, assieme agli *Oeconomica*, nel II vol. della *Metafisica* a cura di H. Tredennick, anzi citato).

Voilquin J., *Aristote, Éthique de Nicomaque*, Parigi 1940.

Walzer R., Mingay J.M., *Aristotelis Ethica eudemia*, Oxford-New York 1991.

1.2.12 *Politica*

Susemihl F., *Aristotelis politica*, Lipsia 1882.

Newman W.L., *The Politics of Aristotle*, 4 voll., Oxford 1887-1902 (con due saggi introduttivi).

Immisch O., Susemihl F., *Aristotelis politica*, Lipsia 1929.

Rackham H., *Aristotle, Politics*, Londra 1933 (con trad. inglese).

Ross W.D., *Aristotelis politica*, Oxford 1957.

Aubonnet J., *Aristote, Politique*, 3 voll., Parigi 1960 (con trad. francese).

1.2.13 *Rhetorica*

Freese J.H., *Aristotle, The Art of Rhetoric*, Londra 1926 (con trad. inglese).

Dufour M., Wartelle A., *Aristote, Rhétorique*, 3 voll., Parigi 1932-1973 (con trad. francese).

Voilquin J., Capelle J., *Aristote, Art rhétorique et Art poétique*, Parigi 1944 (con trad. francese).

Ross W.D., *Aristotelis Ars Rhetorica*, Oxford 1959.

1.2.14 Poetica

Bywater I., *Aristotle, On the Art of Poetry*, Oxford 1909 (con trad. inglese e commento).

Rostagni A., *Aristotele, Poetica*, Torino 1927; 19452 (con commento).

Hardy J., *Aristote, Poétique*, Parigi 1932 (con trad. francese).

Gudeman A., *Aristoteles, Peri poietikes*, Berlino-Lipsia 1934 (con trad. tedesca e commentario).

Kassel R., *Aristotelis de arte poetica liber*, Oxford 1965.

2. Traduzioni italiane

In assenza di una traduzione in italiano di tutte le opere di Aristotele, una raccolta dei principali scritti è stata pubblicata dalla Laterza a cura di G. Giannantoni, Bari 1973 in 4 voll. e, in edizione economica, in 11 voll. Le traduzioni sono di G. Colli (*Organon*), A. Russo (*Fisica, Della generazione e della corruzione, Metafisica*), O. Longo (*Del cielo*), R. Laurenti (*Dell'anima, Piccoli trattati di storia naturale, Politica, Trattato sull'economia, Costituzione degli Ateniesi*), M. Vegetti (*Parti degli animali*), D. Lanza (*Riproduzione degli animali*), A. Plebe (*Etica nicomachea, Grande etica, Etica eudemia, Retorica*), M. Valgimigli (*Poetica*), G. Giannantoni (*Frammenti*). Oltre queste opere, la raccolta comprende anche la *Vita di Aristotele* di Diogene Laerzio, tradotta da M. Gigante.

Tra le traduzioni italiane delle singole opere si segnalano:

Del cielo, trad. di O. Longo, Firenze 1962.

Dell'anima, trad. di P. Eusebetti, Torino 1931; trad. di A. Barbieri, Bari 1957; trad. di R. Laurenti, Napoli-Firenze 1970; trad. di G. Movia, Napoli 1979; trad. di M. Zanatta, Roma 2006.

Dell'interpretazione, trad. di E. Riondato (in appendice al volume *La teoria aristotelica dell'enunciazione*), Padova 1957; trad. di M. Zanatta, Milano 1992.

Della filosofia, trad. di M. Untersteiner, Roma 1963.

Della generazione e della corruzione, trad. di P. Cristofolini, Torino 1963; trad. di M. Migliori, Napoli 1976.

Dialoghi, trad. di M. Zanatta, Milano 2008.

Esortazione alla filosofia (Protrettico), trad. di E. Berti, Padova 1967.

Etica eudemia, Grande etica, trad. di A. Plebe, Bari 1965.

Etica nicomachea, trad. di A. Plebe, Bari 1957; trad. di C. Mazzarelli, Milano 1987 (ripubblicata in una nuova edizione nel 1994); trad. di M. Zanatta, 2 voll., Milano 1986.

Fisiognomica, trad. di M.F. Ferrini, Milano 2007.

Gli Analitici primi, trad. di M. Mignucci, Napoli 1969.

Gli Analitici secondi, trad. di M. Mignucci, Bologna 1970.

I colori e i suoni, trad. di M.F. Ferrini, Milano 2008.

I Topici, trad. di A. Zadro, Napoli 1974.

Il moto degli animali, trad. di L. Torraca, Napoli 1958.

L'anima e il corpo. Parva naturalia, trad. di A. Carbone, Milano 2002.

La fisica, trad. di G. Laurenza, Napoli 1967; trad. di A. Russo, Bari 1968; trad. di L. Ruggiu, Milano 1995; trad. di M. Zanatta, Torino 1999.

La metafisica, trad. di A. Carlini, Bari 1928; trad. di G. Reale, 2 voll., Napoli 1968, riedita con aggiunte in 3 voll., Milano 1994 (la sola traduzione è stata riproposta da Reale, prima senza testo greco a fronte e poi anche con questo, per i tipi dell'editore Rusconi, Milano 1990); trad. di C.A. Viano, Torino 1974; trad. it. di M. Zanatta, 2 voll., Milano 2009.

La poetica, trad. di M. Valgimigli, Bari 1916; trad. di F. Albeggiano, Firenze 1965; trad. di D. Pesce, Milano 1981; trad. di D. Lanza, Milano 1987; trad. di M. Zanatta, Torino 2004.

La politica, trad. di V. Costanzo, Bari 1925; trad. di R. Laurenti, Bari 1966; trad. di C.A. Viano, assieme alla *Costituzione di Atene*, Torino 1966.

La retorica, trad. di A. Plebe, Bari 1961.

Le categorie, trad. di D. Pesce, Padova 1966; trad. di M. Zanatta, 2 voll., Milano 1989.

Le confutazioni sofistiche, trad. di M. Zanatta, Milano 1995.

Le parti degli animali, trad. di L. Torraca, Padova 1961; trad. di A. Carbone, Milano 2002.
Meteorologica, trad. di L. Pepe, Napoli 1982.
Opere biologiche (contiene: *Ricerche sugli animali*, *Le parti degli animali*, *La locomozione degli animali*, *La percezione e i percepibili*, *La memoria e il richiamo della memoria*, *Il sonno e la veglia*, *I sogni*, *La premonizione nel sonno*, *La lunghezza e la brevità della vita*, *La respirazione*, *Il moto degli animali*), trad. di M. Vegetti e D. Lanza, Torino 1971.
Organon, trad. di G. Colli, Torino 1955; trad. di M. Zanatta, 2 voll., Torino 1996.
Problemi, trad. di M.F. Ferrini, Milano 2002.
Racconti Meravigliosi, trad. di G. Vanotti, Milano 2007.
Trattato sul cosmo per Alessandro, trad. di G. Reale, Napoli 1974.
Trattato sull'economia, trad. di R. Laurenti, Bari 1967.

3. Studi su Aristotele

Aa.Vv., *Aristotelica, Mélanges offert à M. De Corte*, Bruxelles-Liège 1985.
 –, *Aristote et les problèmes de methode*, Lovanio 1961.
 –, *Aristotele nel 23° centenario*, «Verifiche», 3-4, 1978.
 –, *Aristotele nella critica e negli studi contemporanei*, Milano 1956.
 –, *Aristoteles' Politik*, Gottinga 1990.
 –, *Aristoteles und seine Schule*, a cura di J. von Wiesner, Berlino-New York 1985.
 –, *Aristotle and Plato in the mid-fourth Century*, a cura di I. Düring e G.E.L. Owen, Göteborg 1960.
 –, *Aristotle on Dialectic*, a cura di G.E.L. Owen, Oxford 1968.
 –, *Aristotle on Mind and the Senses*, a cura di G.E.R. Lloyd e G.E.L. Owen, Cambridge 1979.
 –, *Aristotle on Science*, a cura di E. Berti, Padova 1981.
 –, *Aristotle today. Essays on Aristotles Ideal of Science*, a cura di M. Matten, Edmonton 1987.
 –, *Autour d'Aristote, Recueil d'études de philosophie ancienne et médiévale offert a A. Mansion*, Lovanio 1955.
 –, *Enargeia. Etudes aristotéliennes offert à Mgr. A. Jannone*, Parigi 1966.
 –, *Études aristotéliennes. Métaphysique et théologie*, Parigi 1985.
 –, *Études sur la Métaphysique d'Aristote*, Parigi 1979.
 –, *L'attualità della problematica aristotelica*, Padova 1970.
 –, *La scuola dei filosofi. Scienza e organizzazione istituzionale della scuola di Aristotele*, a cura di C. Natali, L'Aquila 1981.
 –, *Mathematics and metaphysics in Aristotle*, Berna 1987.
 –, *Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast*, Heidelberg 1969.
 –, *Proceeding of the World Congress on Aristotle* (Tessalonica, 7-14 agosto 1978), 4 voll., Atene 1981-1983.
 –, *Studies in Aristotle*, a cura di D.J. O' Meara, Washington 1981.
 –, *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik*, Berlino 1978.
 –, *Zweifelhaftes im Corpus Aristotelicum. Studien zu einiger dubia*, Berlino-New York 1983.
 –, *Studi di filosofia aristotelica*, a cura di M. Zanatta, Cosenza 2008.
 –, *Studi di filosofia aristotelica 2*, a cura di M. Zanatta, Cosenza 2009.
 Accattino P., *L'anatomia della città nella politica di Aristotele*, Torino 1986.
 Ackrill J.L., *Aristotle the philosopher*, Oxford 1981.
 Adkins A.W.H., *Theory versus practice in the Nicomachean Ethics and the Politics*, «Giornale di Metafisica», 4, 1949, pp. 381-383.
 Alfonsi I., *Ricerche sull'Aristotele perduto*, «Rivista di Storia della Filosofia», 1946, pp. 103-109, 226-234.
 Allan D.J., *The Philosophy of Aristotle*, Londra 1970; trad. it. di F. Decleva Caizzi, Milano 1973.
 Alsina Clota J., *Aristòteles. De la Filosofia a la Ciència*, Barcellona 1986.
 Ambuhl H., *Das Objekt der Metaphysik bei Aristoteles*, Friburgo 1958.
 Ando T., *Aristotle's Theory of Pratical Cognition*, L'Aja 1958; 19712.
 Andrewes P., *Aristotle «Politics» IV 11, 1296 a 38-40*, «Classical Review», NS 2, 1952, pp. 141-144.
 Arnhart L., *Aristotle on Political Reasoning: a Commentary on the Rhetoric*, Dekalb 1981.

- Asselin D., *Human Nature and Eudaimonia in Aristotle*, Berna-Francoforte-New York 1989.
- Aubenque P., *La prudence chez Aristote*, Parigi 1963.
- , *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, Parigi 1962; 19662.
- Balmès M., *Peri Hermeneias. Essai de réflexion du point de vue de la philosophie première sur le problème de l'interprétation*, Friburgo 1984.
- Barker E., *The Life of Aristotle and the Composition and Structure of the «Politics»*, «Classical Review», 45, 1931, pp. 162-172; ristampato in *Schriften zu den Politika des Aristoteles*, Berlino-New York 1973.
- Barnes J., *Aristotle*, Oxford 1982.
- Barreau H.B., *Aristote et l'analyse du savoir*, Parigi 1972.
- Berthoud A., *Aristote et l'argent*, Parigi 1981.
- Berti E., *Aristotele nel Novecento*, Bari 1992.
- , *Aristotele. Dalla dialettica alla filosofia prima*, Padova 1977.
- , *L'unità del sapere in Aristotele*, Padova 1965.
- , *La filosofia del primo Aristotele*, Firenze 1962.
- , *Le ragioni di Aristotele*, Bari 1989.
- , *Profilo di Aristotele*, Roma 1979.
- , *Studi aristotelici*, L'Aquila 1975.
- Bien G., *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, Friburgo-Monaco 1973; trad. it. di M.L. Violante, *La filosofia politica di Aristotele*, Bologna 1985.
- Bignone E., *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, 2 voll., Firenze 1936.
- Bochenski I.M., *Ancient Formal Logic*, Amsterdam 1951.
- , *Formal Logic*, Friburgo-Monaco 1956.
- Bodéus R., *Le philosophe et la cité*, Parigi 1982.
- Böhm R., *Das Grundlegende und das Wesentliche. Zu Aristoteles' Abhandlung über das Sein und das Seiende*, L'Aja 1965.
- Bourgey L., *Observation et expérience chez Aristote*, Parigi 1955.
- Boylan M., *Method and Practice in Aristotle's Biology*, Washington 1983.
- Brächet R., *L'âme religieuse du jeune Aristote*, Parigi 1990.
- Brague R., *Aristote et la question du monde*, Parigi 1988.
- Brandis P.D., *A History of Aristotle's Rhetoric*, Londra 1989.
- Brémond A., *Le dilemme aristotélicien*, Parigi 1933.
- Brinkmann K., *Aristoteles's allgemeine und spezielle Metaphysik*, Berlino-New York 1979.
- Bröcker W., *Aristoteles*, Francoforte 1935; 19872.
- Brun J., *Aristote et le Lycée*, Parigi 1961.
- Burnet J., *Aristotle*, Londra 1924.
- Byl S., *Recherches sur les grands traités biologiques d'Aristote. Sources écrites et préjugés*, Bruxelles 1980.
- , *Recherches sur les grands traités biologiques d'Aristote. Sources écrites et préjugés*, «Académie Royale de Belgique. Mémoires de la Classe de Lettres», seconda serie, 64/3, Bruxelles 1980.
- Capecchi A., *Struttura e fine: logica della teleologia aristotelica*, L'Aquila 1978.
- Capozzi G., *Giudizio, prova e verità. I principi della scienza nell'analitica di Aristotele*, Napoli 1974.
- Cardullo L., *Aristotele. Profilo introduttivo*, Roma 2007.
- Caspar Ph., *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge-New York 1987.
- Charles D., *Aristotle's Philosophy of Action*, Londra 1984.
- Chroust A., *Aristotle's Protrepticus. A Reconstruction*, Notre Dame (Indiana) 1964.
- Clark S.R.L., *Aristotle's Man: Speculations upon Aristotelian Anthropology*, Oxford 1975.
- Conen P.F., *Die Zeittheorie des Aristoteles*, Monaco 1964.
- Conill Sancho J., *El tiempo en la filosofía de Aristóteles*, Valencia 1981.
- Cooper J.M., *Reason and Human Good in Aristotle*, Cambridge-Londra 1975.
- Cooper L., *The Poetics of Aristotle, its Meaning and Influence*, New York 1963.
- Cortella L., *Aristotele e la razionalità della prassi*, Roma 1987.
- Cosenza P., *Tecniche di trasformazione nella sillogistica di Aristotele*, Napoli 1972.
- Couloubaritis L., *L'avènement de la science physique. Essai sur la Physique d'Aristote*, Parigi 1980.
- Cresson A., *Aristote, sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie*, Parigi 1944; 19632.

- Dahl N.O., *Practical Reason. Aristotle and Weakness of the Will*, Minneapolis 1984.
- De Corte M., *La doctrine de l'intelligence chez Aristote*, Parigi 1934.
- De Gary J., *Los sentidos de la forma en Aristóteles*, Pamplona 1987.
- De Pater W.A., *Les Topiques d'Aristote et la dialectique platonicienne*, Friburgo (Svizzera) 1965.
- Décarie V., *L'object de la Métaphysique selon Aristote*, Montréal-Parigi 1961.
- Despotopoulos C., *Aristote sur la famille et la justice*, Bruxelles 1983.
- Dhondt U., *Science suprême et ontologie chez Aristote*, «Revue de Philosophie de Louvain», 59, 1961, pp. 5-30.
- Dirlmeier F., *Aristoteles. Die Mitte in seinem Denken*, Meisenheim 1951.
- Dolezal J.P., *Aristoteles und die Demokratie*, Francoforte 1974.
- Donini P.L., *Ethos: Aristotele e il determinismo*, Alessandria 1989.
- , *L'etica dei Magna Moralia*, Torino 1965.
- , *La Metafisica di Aristotele: introduzione alla lettura*, Roma 1995.
- Dubois J.M., *Le temps et l'instant selon Aristote*, Bruges-Parigi 1967.
- Dumulin B., *Recherches sur le premier Aristote*, Parigi 1981.
- , *Analyse génétique de la Métaphysique d'Aristote*, Parigi-Montreal 1986.
- Düring I., *Problems in Aristotle's Protrepticus*, «Eranos», 52, 1954, pp. 139-171.
- , *Aristotle in the ancient biographical Tradition*, Göteborg 1957.
- , *Aristotle's Protrepticus. An Attempt at Reconstruction*, Göteborg 1961.
- , *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg 1966; trad. it. di P. Donini, *Aristotele*, Milano 1976.
- Edel A., *Aristotle*, New York 1967.
- Effé B., *Studien zur Kosmologie und Theologie der aristotelischenschrift «Über die Philosophie»*, Monaco 1970.
- Eggs E., *Die Rhetorik des Aristoteles*, Francoforte-Berna-New York 1984.
- Engberg-Pedersen T., *Aristotle's Theory of Moral Insight*, Oxford 1983.
- Eriksen T.B., *Bios theoretikos. Notes on Aristotle's Nicomachean Ethics X 6-8*, Oslo 1976.
- Evans J.D.G., *Aristotle's Concept of Dialectic*, Cambridge-New York, 1977.
- , *Aristotle*, Brighton 1987.
- Evans M.G., *The Physical Philosophy of Aristotle*, Albuquerque 1964.
- Farrington B., *Aristotle: founder of scientific Philosophy*, Londra 1965.
- Festugière A.J., *Aristote: le dialogue «Sur la Philosophie»*, in *La révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. II, Parigi 1949, pp. 249-259.
- Fiedler W., *Analogiemodelle bei Aristoteles*, Amsterdam 1978.
- Fragstein A., *Studien zur Ethik des Aristoteles*, Amsterdam 1974.
- , *Die Dialektik bei Aristoteles*, Amsterdam 1967.
- Frank D.H., *The Arguments «from the Sciences» in Aristotle's «Peri Ideôn»*, New York-Berna-Francoforte 1984.
- Fritz K., *Beiträge zu Aristoteles*, Berlino-New York 1984.
- Fuller B.A.G., *Aristotle*, New York 1931.
- Furth M., *Substance, Form and Psyche: an Aristotelian Metaphysics*, Cambridge 1988.
- Gauthier R.A., Jolif J.Y., *Aristote, L'Étique à Nicomaque*, introd., trad. e commento, 4 voll., Parigi-Lovanio 1970.
- Gauthier R.A., *La morale d'Aristote*, Parigi 1958; 1973/2.
- Giannini G., *Guida ad Aristotele*, Roma 1984.
- Gigon O., *Aristoteles*, in *Die Grossen der Weltgeschichte*, a cura di K. Frassmann, Monaco 1971, pp. 625-647.
- Gill M.L., *Aristotle on Substance*, Princeton 1989.
- Gohlke P., *Aristoteles und sein Werk*, Paderbon 1948; 1952/2.
- , *Moderne Logik und Naturphilosophie mit Aristoteles*, Paderbon 1962.
- Goldschmidt V., *La teoria aristotelica della schiavitù e il suo metodo*, trad. it. di M. Venturi Ferriolo, in *Schiavitù antica e moderna. Problemi, storia, istituzioni*, a cura di L. Sichirillo, Napoli 1979.
- , *Temps physique et temps tragique chez Aristote*, Parigi 1982.
- Gómez Nogales S., *Horizonte de la Metafisica aristotélica*, Madrid 1955.
- Graham D.W., *Aristotle's two Systems*, Oxford 1987.
- Granger G.G., *La théorie aristotélicienne de la science*, Parigi 1976.
- Grasso R., Zanatta M., *La teoria aristotelica della percezione*, Milano 2003.
- , *La forma del corpo vivente. Studio sul «De anima» di Aristotele*, Milano 2005.

- Grayeff F., *Aristotle and his School*, Londra 1974.
- Greene M., *A Portrait of Aristotle*, Londra 1963.
- Hallivell S., *Aristotle's Poetics*, Londra 1986.
- Hamburger H.H., *Morals and Law. The Growth of Aristotle's legal Theory*, Newhaven 1951; New York 19712.
- Happ H., *Hyle. Studien zum aristotelischen Materie-Begriff*, Berlino-New York 1971.
- Hardie W.F.R., *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford 1980.
- Hartman E., *Substance, Body and Soul. Aristotelian Investigations*, Princeton 1978.
- Heath T., *Mathematics in Aristotle*, Oxford 1949; rist. 1970.
- Hintikka J., *Aristotle on Modality and Determinism*, Amsterdam 1977.
- , *Time and Necessity. Studies in Aristotle's Theory of Modality*, Oxford 1973.
- Höffe O., *Ethik und Politik bei Aristoteles*, Darmstadt 1972.
- , *Praktische Philosophie. Das Modell des Aristoteles*, Monaco-Salisburgo 1971.
- House H., *Aristotle's Poetics*, Londra 1956; 19622.
- Hutchinson D.S., *The Virtues of Aristotle*, Londra-New York 1986.
- Irwin T., *Aristotle's First Principles*, Oxford 1988.
- Ivanka E., *Die aristotelische Politik und die Städtegrundungen Alexanders des Grossens*, Budapest 1938.
- Jaeger W., *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlino 1923; trad. it. di G. Calogero, *Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, Firenze 1935.
- Janko R., *Aristotle on Comedy. Towards a Reconstruction of Poetics II*, Londra 1984.
- Johnson C.N., *Aristotle's Theory of the State*, New York 1990.
- Kamp A., *Aristoteles Theorie der Polis*, Francoforte 1990.
- Kenney A., *Aristotle's Theory of the Will*, Londra 1979.
- , *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley 1980.
- , *The Aristotelian Ethics*, Oxford 1978.
- Krämer H.J., *Areté bei Platon und Aristoteles; zum Wesen und zur Geschichte der platonische Ontologie*, Heidelberg 1959; rist. Amsterdam 1967.
- , *Zur geschichtlichen Stellung der aristotelischen Metaphysik*, «Kant-Studien», 58, 1967, pp. 331-354.
- Kraut R., *Aristotle on the Human Good*, Princeton 1989.
- Kroll W., *Zur Geschichte der aristotelischen Zoologie*, «Sitzungsberichte der Wiener Akademie der Wissenschaften», 218, 2, 1940.
- Kullmann W., *Die Teleologie in der aristotelischen Biologie*, Heidelberg 1979.
- , *Wissenschaft und Methode. Interpretationen zur aristotelischen Theorie der Naturwissenschaft*, Berlino-New York 1974.
- Le Blond J., *Logique et méthode chez Aristote*, Paris 1939; 19702.
- Lefèvre Ch., *Sur l'évolution d'Aristote en psychologie*, Lovanio 1972.
- Lener M.P., *La notion de finalité chez Aristote*, Parigi 1969. Léonard J., *Le bonheur chez Aristote*, Bruxelles 1948.
- Lesky E., *Die Zeugungs und Verbungslehre der Antike und ihr Nachwirken*, «Akademie der Wissenschaften und Literatur in Mainz», 19, 1959.
- Leszl W., *Aristotle's Conception of Ontology*, Padova 1975.
- , *Logic and Metaphysics in Aristotle*, Padova 1970.
- Leyden W., *Aristotle on Equality and Justice. His political Argument*, Londra 1985.
- Lieberg G., *Die Lehre von der Lust in den Ethiken des Aristoteles*, Monaco 1958.
- Liske M.T., *Aristoteles und der aristotelische Essentialismus. Individuum, Art, Gattung*, Friburgo-Monaco 1985.
- Lloyd G.E.R., *Aristotle: the Growth and Structure of his Thought*, Cambridge 1968.
- Lord C., *Education and Culture in the Political Thought of Aristotle*, Ithaca-Londra 1982.
- Lorite Mena J., *El joven Aristoteles*, Bogotá 1980.
- , *Pourquoi la métaphysique? La voie de la sagesse selon Aristote*, Parigi 1977.
- Lossau M.J., *Pros krisin tina politiken. Untersuchungen zur aristotelischen Rhetorik*, Wiesbaden 1981.
- Lucchetta G.A., *Scienza e retorica in Aristotele*, Bologna 1990.
- Lugarini L., *Aristotele e l'idea della filosofia*, Firenze 1961.
- Lukasiewicz J., *Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of Modern Formal Logic*, Oxford 1957.
- Manquat A., *Aristote naturaliste*, Parigi 1932.
- Mansion A., *Introduction à la physique aristotélicienne*, Lovanio 1913; 19462.

- , *L'immortalité de l'âme et de l'intellect d'après Aristote*, «Revue Philosophique de Louvain», 51, 1953, pp. 445-472.
- , *Philosophie première, philosophie seconde et métaphysique chez Aristote*, «Revue Philosophique de Louvain», 56, 1958, pp. 165-221.
- , *Etudes aristoteliciennes*, Lovanio-La Neuve 1984.
- , *Le jugement d'existence chez Aristote*, Lovanio 1946; 19762.
- Manuwald B., *Studien zum unbewegten Bewegter in der Naturphilosophie des Aristoteles*, Stoccarda 1989.
- McCall S., *Aristotle's Modal Syllogism*, Amsterdam 1963.
- Merlan P., *From Platonism to Neoplatonism*, L'Aja 1953; 19602.
- Meulen J., *Aristoteles: die Mitte in seinem Denken*, Meisenheim Glan 1951.
- Mignucci M., *La teoria aristotelica della scienza*, Firenze 1965.
- Millet L., *Aristote*, Parigi 1987.
- Milo R.D., *Aristotle on practical Knowledge and Weakness of Will*, L'Aja 1966.
- Monan J.D., *La connaissance morale dans le «Protreptique» d'Aristote*, «Revue Philosophique de Louvain», 1960, pp. 185-219.
- , *Moral Knowledge and its Methodology in Aristotle*, Oxford 1968.
- Montanari E., *La sezione linguistica del «Peri hermeneias» di Aristotele*, Firenze 1984.
- Montoya Sáenz J., Conill Sancho J., *Aristóteles: sabiduría y felicidad*, Madrid 1985.
- Morau P., *A la recherche de l'Aristote perdue: le dialogue «Sur la Justice»*, Lovanio 1957.
- , *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Lovanio 1951.
- Moravcsik J.M., *Aristotle: a Collection of critical Essays*, New York 1967.
- Moreau J., *Aristote et son école*, Parigi 1962.
- , *L'espace et le temps selon Aristote*, Padova 1965.
- Morpurgo-Tagliabue G., *Linguistica e stilistica di Aristotele*, Roma 1968.
- Morsink J., *Aristotle. On the Generation of Animals. A Philosophical Study*, Washington 1983.
- Müller A.W., *Praktisches Folgern und Selbstgestaltung nach Aristoteles*, Friburgo-Monaco 1982.
- Mure G.R.G., *Aristotle*, Londra 1932.
- Natali C., *Bios theoretikos: la vita di Aristotele e l'organizzazione della sua scuola*, Bologna 1991.
- , *Cosmo e divinità: la struttura logica della teologia aristotelica*, L'Aquila 1974.
- , *La saggezza di Aristotele*, Napoli 1989.
- , *La teoria aristotelica delle catastrofi: metodi di razionalizzazione di un mito*, «Rivista di Filologia e d'Istruzione Classica», 105, 1977, pp. 403-424.
- Negro C., *La sillogistica di Aristotele come metodo della conoscenza scientifica*, Bologna 1967.
- Neschke A.B., *Die «Poetik» des Aristoteles*, 2 voll., Francoforte 1980.
- Nuyens F., *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, Lovanio 1948.
- Oehler K., *Der unbewegte Bewegter des Aristoteles*, Francoforte 1984.
- , *Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles*, Monaco 1962.
- Owen G.E.L., *A Proof in the «Peri Philosophias»*, «Journal of Hellenic Studies», 1957, pp. 103-111.
- , *Logic, Science and Dialectic. Collected Papers in Greek Philosophy*, Londra 1986.
- Owens J., *The Doctrine of being in the aristotelian Metaphysics*, Toronto 1951; 19632.
- Parzig G., *Die aristotelische Syllogistik*, Gottinga 1959.
- Patzig G., *Theologie und Ontologie in der Metaphysik des Aristoteles*, «Kant-Studien», 1960-1961, pp. 185-205.
- Pellegrin P., *La classification des animaux chez Aristote*, Parigi 1982.
- Pepin J., *L'interprétation du «De Philosophia» d'Aristote*, «Revue des Etudes Grecques», 1964, pp. 445-488.
- Philippe M.D., *Initiation à la philosophie d'Aristote*, Parigi 1956.
- Pieretti A., *I quadri socio-culturali della «Retorica» di Aristotele*, Roma 1972.
- Plebe A., *Breve storia della retorica antica*, Bari 1968.
- , *Introduzione alla logica formale attraverso una lettura logica di Aristotele*, Bari 1964.
- Plickat B., *Aristoteles's Begründung des politisch Güten*, Francoforte 1989.
- Prevosti Monclús A., *Aristotle on Nature and Living Things*, Pittsburgh-Bristol 1985.
- , *Zeit, Bewegung, Handlung. Studien zur Zeitabhandlung des Aristoteles*, Stoccarda 1988.
- Queralto Moreno R., *Naturaleza y finalidad en Aristóteles*, Siviglia 1983.
- Rabinowitz W.G., *Aristotle's «Protrepticus» and the Sources of its Reconstruction*, Berkeley e Los Angeles 1957.
- Randall J.H., *Aristotle*, New York 1960.

- Reale G., *Il concetto di filosofia prima e l'unità della metafisica di Aristotele*, Milano 1961.
- , *Introduzione a Aristotele*, Roma 1974.
- Ricken F., *Der Lustbegriff in der Nicomakischen Ethik des Aristoteles*, Gottinga 1976.
- Riedel M., *Metaphysik und Metapolitik. Studien zu Aristoteles und zur politischen Sprache der neuzeitlichen Philosophie*, Francoforte 1975.
- Rijen J., *Aspects of Aristotle's Logic of Modalities*, Dordrecht 1989.
- Riondato E., *La teoria aristotelica dell'enunciazione*, Padova 1957.
- , *Storia e metafisica nel pensiero di Aristotele*, Padova 1961.
- Rist J.M., *The Mind of Aristotle*, Toronto 1989.
- Ritter S., *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Francoforte 1977.
- Robin L., *Aristotele*, Parigi 1944.
- Robinson D.N., *Aristotle's Psychology*, Irvinton 1989.
- Rose L.E., *Aristotle's Syllogistic*, Springfield 1968.
- Ross W.D., *Aristotle*, Londra 1923; trad. it. di Altiero Spinelli, Bari 1946; Milano 1971.
- Rowe C.J., *The Eudemian and Nicomachean Ethics: a Study in the Development of Aristotle's Thought*, Cambridge 1977.
- Rudolf E., *Zeit und Gott bei Aristoteles*, Stoccarda 1986.
- Ruggiu L., *Tempo, coscienza ed essere nella filosofia di Aristotele*, Brescia 1970.
- Ruitila L., *Die aristotelische Idee der Ersten Philosophie*, Amsterdam 1969.
- Russo A., *La filosofia della retorica in Aristotele*, Napoli 1962.
- Ryan E.E., *Aristotle's Theory of Rhetorical Argumentation*, Montreal 1984.
- Saffrey H.D., *Le «Peri Philosophias» d'Aristotele et la théorie platonicienne des idées et des nombres*, Leida 1955.
- Sainati V., *Storia dell'«Organon» aristotelico*, I, Firenze 1968; II, 1, Firenze 1972.
- Salkever S.G., *Finding the Mean: Theory and Practice in Aristotelian Political Philosophy*, Princeton 1990.
- Sandvoss E.R., *Aristoteles*, Stoccarda 1981.
- Schmitz H., *Die Ideenlehre des Aristoteles*, 3 voll., Bonn 1985.
- Schramm M., *Die Bedeutung der Bewegungslehre des Aristoteles für seine beide Lösungen der zehnten Paradoxie*, Francoforte 1962.
- Schütrumpf E., *Die Analyse der Polis durch Aristoteles*, Amsterdam 1980.
- Seel G., *Die aristotelische Modaltheorie*, Berlino-New York 1982.
- Seidl H., *Der Begriff des Intellekts bei Aristoteles*, Meisenheim a.G. 1971.
- Sherman N., *The Fabric of Character. Aristotle's Theory of Virtue*, Oxford 1989.
- Shute C.W., *The Psychology of Aristotle*, New York 1964.
- Sinnot A.E., *Untersuchungen zu Kommunikation und Bedeutung bei Aristoteles*, Münster 1989.
- Siwek P., *La psychophysique humaine d'après Aristotele*, Parigi 1930.
- Solmsen F., *Aristotle's System of the physical World*, Ithaca 1960.
- Sorabji R., *Necessity, Cause and Blame. Perspectives on Aristotle's Theory*, Londra 1980.
- Spanu H., *Methodologische Untersuchungen zur aristotelischen Wissenschaftstheorie*, Monaco 1976.
- Sprute J., *Die Enthymemtheorie der aristotelischen Rhetorik*, Gottinga 1982.
- Stark R., *Aristotelesstudien*, Monaco 1954.
- Stern S.M., *Aristotle on the World-State*, Londra 1968.
- Stigen A., *The Structure of Aristotle's Thought. An Introduction to the Study of Aristotle's writings*, Oslo 1967.
- Tracy T., *Physiological Theory and the Doctrine of the Mean in Plato and Aristotle*, L'Aja 1969.
- Tugendhat E., *Ti kata tinos. Eine Untersuchung zur Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe*, Friburgo-Monaco 1958; 19832.
- Ulmer K., *Wahrheit, Kunst und Natur bei Aristoteles*, Tubinga 1953.
- Untersteiner M., *Il «De Philosophia» di Aristotele*, «Rivista di Filosofia e d'Istruzione Classica», 1960, pp. 337-362; 1961, pp. 129-159.
- Urbanas A., *La notion d'accident chez Aristotele*, Parigi-Montreal 1957.
- Vanier J., *Le bonheur, principe et fin de la morale aristotélicienne*, Parigi 1965.
- Vattimo G., *Il concetto di fare in Aristotele*, Torino 1961.
- Venturi Ferriolo M., *Aristotele e la crematistica*, Firenze 1983.
- Verbeke G., *Moral Education in Aristotele*, Washington 1990.
- Viano C.A., *La logica di Aristotele*, Torino 1955.
- Vicol Ionescu C., *La filosofia moral de Aristóteles en sus etapas evolutivas*, 2 voll., Madrid 1973.

- Viertel W., *Der Begriff der Substanz bei Aristoteles*, Hain 1982.
- Volkmann-Schluck K.H., *Die Metaphysik des Aristoteles*, Francoforte 1979.
- Vuillemin J., *De la logique à la théologie. Cinq études sur Aristote*, Parigi 1967.
- Wald B., *Genetrix virtutum. Zum Wandel der aristotelischen Begriffs praktischer Vernunft*, Münster 1986.
- Wartelle A., *Lexique de la Rhétorique d'Aristote*, Parigi 1992.
- Waterlow S., *Nature, Change and Agency in Aristotle's Physics*, Oxford 1982.
- , *Passage and Possibility. A Study of Aristotle's modal Concepts*, Oxford 1982.
- Wedin M.V., *Mind and Imagination in Aristotle*, New Haven-Londra 1988.
- Weil E., *La place de la logique dans la pensée Aristotélicienne*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 1951, pp. 283-315; trad. it. in *Filosofia e politica*, Firenze 1965, pp. 23-46.
- Weil R., *Aristote et l'histoire*, Parigi 1960.
- Wieland W., *Die aristotelische Physik*, Gottinga 1970; trad. it. di C. Gentili, *La fisica di Aristotele*, Bologna 1993.
- Wilpert P., *Die aristotelische Schrift «Über die Philosophie»*, in Aa.Vv., *Autour d'Aristote*, cit., pp. 96-116.
- , *Zwei aristotelischen Frühschriften über die Ideenlehre*, Regensburg 1949.
- Wiplinger F., *Physis und Logos*, Friburgo-Monaco 1971.
- Witt Ch., *Substance and Essence in Aristotle. An Interpretation of Metaphysics, VII-IX*, Ithaca-New York 1989.
- Wolf S., *Das potentiell Unendliche: die aristotelische Konzeption und ihre modernen Derivate*, Francoforte-Berna 1983.
- Woodbridge F.J.E., *Aristotle's Vision of Nature*, New York 1965.
- Wörner M.H., *Das Ethische in der Rhetorik des Aristoteles*, Francoforte-Berna 1990.
- Zadro E., *Tempo ed enunciati nel «De interpretatione» di Aristotele*, Padova 1979.
- Zekl H.G., *Topos: die aristotelische Lehre vom Raum. Eine Interpretation von Physik IV 1-5*, Amburgo 1990.
- Zürcher J., *Aristoteles' Werk und Geist*, Paderbor 1952.

Sommario

Avvertenza
Introduzione

Capitolo primo. La vita e l'opera

1. IL PROBLEMA STORIOGRAFICO DELLA BIOGRAFIA DI ARISTOTELE
2. DALLA NASCITA ALL'INGRESSO NELL'ACCADEMIA
3. IL SOGGIORNO NELL'ACCADEMIA
 - 3.1 *Il Grillo*
 - 3.2 *L'Eudemo*
 - 3.3 *Il Protrettico*
 - 3.3.1 La filosofia è desiderabile di per se stessa
 - 3.3.2 La filosofia è utile per la vita
 - 3.3.3 La filosofia rende felici
 - 3.4 *Il "De Philosophia"*
 - 3.4.1 I significati della sapienza
 - 3.4.2 La critica delle Idee e dei numeri ideali
 - 3.4.3 Il divino e l'anima
4. IL PERIODO DEI VIAGGI
5. LA FONDAZIONE DEL LICEO E L'ULTIMO TEMPO DELLA VITA DI ARISTOTELE

Capitolo secondo. La filosofia prima

1. LA CRITICA DELLE IDEE
2. LA REVISIONE DELLA DIALETTICA DIAIRETICA E LA DOTTRINA DELLE CATEGORIE
3. LA MULTIVOCITÀ DELL'ESSERE E IL PRIMATO DELLA SOSTANZA INDIVIDUALE
4. LA SOSTANZA NELLO SVILUPPO DELL'ONTOLOGIA ARISTOTELICA
 - 4.1 *Le nuove acquisizioni dottrinali e la sostanza*
 - 4.2 *Le note costitutive della sostanza*
 - 4.3 *Sostanza come materia, come forma e come sinolo*
 - 4.4 *Le sostanze sensibili e quelle immobili*
5. LA SCIENZA E LA FILOSOFIA PRIMA
 - 5.1 *La scienza come conoscenza delle cause e la dottrina delle cause prime*
 - 5.2 *La classificazione delle scienze e i quattro oggetti della filosofia prima*
6. LA FILOSOFIA PRIMA COME SCIENZA DELL'ESSERE IN QUANTO ESSERE

Capitolo terzo. Analitica e dialettica

1. LA SEMANTICITÀ, IL NOME E IL VERBO
2. L'ENUNCIAZIONE
3. IL SILLOGISMO
4. LA DIMOSTRAZIONE
5. L'INTELLETTUO
6. LA DIALETTICA
7. LE CONFUTAZIONI SOFISTICHE
8. LA RETORICA
 - 8.1 *Retorica e dialettica*

- 8.2 *L'argomentazione retorica*
 - 8.2.1 *L'esempio e l'entimema*
- 8.3 *I generi retorici e i loro luoghi*
- 8.4 *Luoghi propri e luoghi comuni*
- 8.5 *L'elocuzione e l'ordine degli argomenti*

Capitolo quarto. La filosofia seconda

- 1. LA FISICA
 - 1.1 *Il divenire*
 - 1.2 *Il luogo*
 - 1.3 *Il vuoto*
 - 1.4 *Il tempo*
 - 1.5 *L'infinito*
- 2. LA PSICOLOGIA
 - 2.1 *L'oggetto della ricerca e il metodo dell'indagine*
 - 2.2 *Il problema dell'unità dell'anima*
 - 2.3 *L'anima, il corpo, il pensiero*
 - 2.4 *Metodo e problemi*
 - 2.5 *La discussione delle opinioni sulla natura dell'anima*
 - 2.6 *Definizione dell'anima*
 - 2.7 *Le facoltà dell'anima*
 - 2.8 *La facoltà nutritiva*
 - 2.9 *La facoltà sensitiva*
 - 2.9.1 *L'esser mossi, il patire e l'identico atto di sensibile e senso*
 - 2.9.2 *I cinque sensi*
 - 2.10 *I sensibili comuni*
 - 2.11 *L'immaginazione*
 - 2.12 *La facoltà intellettuale*
 - 2.13 *La facoltà appetitiva*
- 3. I "PICCOLI TRATTATI NATURALI"
 - 3.1 *Le principali attività dei viventi e degli animali*
 - 3.2 *La vita e la morte, le fasi del ciclo vitale e la respirazione*
 - 3.3 *Le cause della longevità nei viventi*
 - 3.4 *La sensazione e i sensibili*
 - 3.5 *Il ricordo e il recupero mnemonico*
 - 3.6 *Il sonno*
 - 3.7 *I sogni*
 - 3.8 *La premonizione attraverso i sogni*
- 4. LA BIOLOGIA
 - 4.1 *Il meraviglioso universo del biologico e la dignità del corrispondente studio*
 - 4.2 *Questioni metodologiche*
 - 4.3 *La classificazione degli esseri viventi e la critica della dicotomia*
 - 4.4 *L'osservazione*
 - 4.5 *Le forme di composizione e la natura delle parti dei viventi*

Capitolo quinto. Le scienze pratiche

- 1. L'OGGETTO
 - 1.1 *Filosofia pratica e saggezza*
 - 1.2 *Il metodo e lo statuto epistemologico della scienza pratica*
- 2. L'ETICA, LA POLITICA E LA POLITICA ARCHITETTONICA
- 3. LA POLITICA ARCHITETTONICA
 - 3.1 *La critica delle teorie pitagorica e platonica del bene*
 - 3.2 *La felicità*
 - 3.3 *Le condizioni concomitanti della felicità: l'amicizia e il piacere*
 - 3.3.1 *L'amicizia*
 - 3.3.2 *Amicizia e giustizia nelle costituzioni politiche*
 - 3.3.3 *L'amicizia verso se stessi*

3.3.4 Il piacere

4. L'ETICA

4.1 *La teoria della virtù: le virtù etiche*

4.1.1 Le virtù etiche sono medietà tra eccessi e difetti

4.1.2 Le virtù etiche e la scelta deliberata

4.2 *La teoria della virtù: le virtù dianoetiche*

4.2.1 La parte scientifica dell'anima razionale e le relative virtù dianoetiche

4.2.2 La parte calcolativa dell'anima razionale e la virtù dianoetica della saggezza

4.2.3 La natura della saggezza

4.3 *La virtù più elevata*

4.4 *L'intemperanza e la temperanza, la fermezza e la mollezza di carattere*

4.4.1 L'ambito proprio della temperanza, della continenza e dei loro contrari

4.4.2 Intemperanza e incontinenza

4.4.3 L'intemperanza nel campo dell'impulsività e la sua minore gravità morale

4.4.4 Fermezza e mollezza di carattere

5. LA POLITICA

5.1 *La famiglia e le sue componenti*

5.1.1 La schiavitù per natura

5.1.2 I rapporti tra marito e moglie e tra padre e figli

5.1.3 La crematistica

5.2 *Il villaggio*

5.3 *La città*

5.3.1 La comunanza delle donne e dei beni

5.3.2 Il cittadino

5.3.3 La costituzione e le sue forme

5.3.4 Le costituzioni, rette e deviate: il regno e la tirannide

5.3.5 Le costituzioni, rette e deviate: l'aristocrazia e l'oligarchia

5.3.6 Le costituzioni, rette e deviate: la "politia" e la democrazia

6. LA COSTITUZIONE MIGLIORE

Capitolo sesto. L'arte poetica

1. LA CONOSCENZA POETICA

2. LA POESIA E I SUOI GENERI

3. LA TRAGEDIA

3.1 *Il racconto*

3.2 *Le altre parti della tragedia*

3.3 *Divisioni quantitative e specie di tragedie*

3.4 *La catarsi*

4. L'EPICA

Nota bibliografica